SCHOLA RELIGIONIS PACIFICA
COND AD 1916
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1960_26

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER UND
WERNER GEORG KÜMMEL

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

26. Jahrgang

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1960

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

71680

n. f. v. 26
1960

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1960

Alle Rechte vorbehalten. Fotomechanische Vervielfältigungen zum innerbetrieblichen oder beruflichen Gebrauch sind nur nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommen 1959 und des Zusatzabkommens 1960 erlaubt. Werden die Gebühren durch Wertmarken der Inkassostelle für Fotokopiegebühren beim Börsenverein des Deutschen Buchhandels e. V. entrichtet, so ist für jedes Fotokopierblatt eine Marke im Betrag von 0,10 DM zu entrichten.

Printed in Germany

Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT

Neue Literatur zu den Johannesbriefen
Von Professor D. *Ernst Haenchen,* Münster/Westf. 1, 267

Fragen der Kierkegaardinterpretation II
Von Professor Dr. *Wilhelm Anz,* Bethel bei Bielefeld 44, 168

Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart
Von Pfarrer Dr. *Erich Gräßer,* Oberhausen/Rhld. 93

Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft
Von Dozent Dr. *Siegfried Schulz,* Erlangen 209, 301

Lateinische Patristik
Von Professor Lic. Dr. *Heinrich Karpp,* Bad Godesberg 335

Neuere Literatur zur Ethik
Von Professor D. *Heinz-Horst Schrey,* Berlin-Lankwitz 355

KURZBERICHTE

New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 80

Gott und die Götter. Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 82

C. K. Barrett: Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 83

E. Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 84

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Referent: Professor Lic. Dr. *Heinrich Karpp,* Bad Godesberg 85

Hebrew Union College Annual
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 86

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 3, 3. Aufl.
Referent: Professor D. *Martin Schmidt,* Oberursel 206

R. Brockhaus: Lexikon zur Bibel
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 208

Bibliographia Patristica
Referent: Professor Lic. Dr. *Heinrich Karpp,* Bad Godesberg. 292

Wort und Dienst
Referent: Professor Dr. *Werner Georg Kümmel,* Marburg/Lahn 293

Eingegangene Literatur 87, 295

Verzeichnis der besprochenen Werke 375

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Anz, Professor Dr. *Wilhelm,* Bethel bei Bielefeld 44, 168
Gräßer, Pfarrer Dr. *Erich,* Oberhausen/Rhld. 93
Haenchen, Professor D. *Ernst,* Münster/Westf. 1, 267
Karpp, Professor Lic. Dr. *Heinrich,* Bad Godesberg 85, 292, 335
Kümmel, Professor Dr. *Werner Georg,* Marburg/Lahn 80, 82, 83, 84, 86, 208, 293
Schmidt, Professor D. *Martin,* Oberursel 206
Schrey, Professor D. *Heinz-Horst,* Berlin-Lankwitz 355
Schulz, Dozent Dr. *Siegfried,* Erlangen 209, 301

Neuere Literatur zu den Johannesbriefen

von Ernst Haenchen

Literatur: Albrecht Alt: Die Ursprünge des israelischen Rechts, 1935. In: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. I. München 1953. S. 278–332. – Hans Asmussen: Wahrheit und Liebe. Eine Einführung in die Johannesbriefe, (= Die urchristliche Botschaft. Eine Einführung in die Schriften des Neuen Testaments. 22). Berlin 1939. Furche Verlag. 150 S. – Otto Bauernfeind: Die Fürbitte angesichts der „Sünde zum Tode". In: Von der Antike zum Christentum. Festgabe für Viktor Schulze. Stettin 1931. S. 45–54. – Heinz Becker: Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede. Herausgegeben von Rudolf Bultmann (= FRLANT 68). Göttingen 1956. Vandenhoek & Ruprecht. 138 S. – Hermann Wolfgang Beyer: Besprechung der Festgabe für Adolf Jülicher, ThLZ 54, 1929, Sp. 606–617. – M. E. Boismard O. P.: La connaissance dans l'alliance nouvelle, d'après la première lettre de Saint Jean, Revue Biblique 56, 1949, 365–391. – Joseph Bonsirven S. J.: Épîtres de Saint Jean (= Verbum Salutis IX). Nouvelle édition, entièrement revue. Paris 1954. 280 S. – G. Bornkamm, Artikel *πρέσβυς κτλ.* in: Theol. Wörterbuch, Bd. VI, 651–683. Stuttgart 1958. Kohlhammer. – F. M. Braun O. P., L'eau et l'esprit. Revue Thomiste. Année 57, tom. 49, 1949, 5–30. – Herbert Braun, Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief. ZThK 48, 1951, 262–292. – A. E. Brooke, The Johannine Epistles (The International Critical Commentary), Edinburgh 1912. Neudruck 1957. 242 S. – Friedrich Büchsel, Zu den Johannesbriefen. ZNW 28, 1929, 235–241. – Ders., Die Johannesbriefe (Theol. Handkommentar zum Neuen Testament 17). Leipzig 1933. XII u. 102 S. – Rudolf Bultmann, Analyse des ersten Johannesbriefs. In: Festgabe für Adolf Jülicher. Tübingen 1927. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 138–158. – Ders., Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefs. In memoriam Ernst Lohmeyer. Stuttgart 1951. S. 181–201. – Ders., Artikel Johannesbriefe. Religion i. Gesch. u. Gegenwart. 3. Aufl. Band 3. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sp. 836–839. – Joseph Chaine, Les épîtres catholiques (Études Bibliques). Paris 1939. 349 S. – J. Alex. Clapperton, *τὴν ἁμαρτίαν* I John 3, 4. Expos. Times 47, 1935/36. Edinburgh. S. 92 f. – Hans Conzelmann, „Was am Anfang war". Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Beihefte z. ZNW 21. Berlin 1954. S. 194–200. – Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3). Zürich 1950. – Ernst von Dobschütz, Johan-

neische Studien I. ZNW 8, 1907, 1–8. – Charles Harold Dodd, The first Epistle of John and the Fourth Gospel. Bulletin of the John Rylands Library, vol. 21, 1937, 129–156. – Ders., The Johannine Epistles (The Moffat New Testament Commentary). Second edition. London 1947. 170 S. – Franz Joseph Dölger, Domina mater ecclesia und die „Herrin" im zweiten Johannesbrief. Antike und Christentum, Band V. Münster/W. 1936. S. 211–217. – Georg Eichholz, Glaube und Liebe im ersten Johannesbrief. Ev. Theologie 4, 1937, 411–437. – Ders., Erwählung und Eschatologie im ersten Johannesbrief. Ev. Theologie 5, 1938, 1–28. – Ders., Der erste Johannesbrief als Trostbrief und die Einheit der Schrift. Ev. Theologie 5, 1938, 73–83. – J. A. Eschlimann, La rédaction des épîtres Pauliniennes d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps. Revue Biblique 63. Paris 1946. S. 185–196. – Paul Galtier S. J., Le chrétien impeccable. Mélanges de science religieuse 4. Lille 1947, 136–154. – H. A. Guy, I John 1, 1–3. Expos. Times 62, 1950/51, 285. – Theodor Haering, Die Johannesbriefe. Stuttgart 1927. – Adolf Harnack, Über den dritten Johannesbrief, TU XV 3 b. Leipzig 1897. 27 S. – Friedrich Hauck, Artikel κοινωνός usw. Theol. Wörterbuch, Band 3. Stuttgart 1937. Kohlhammer. S. 798 bis 810. – Ders., Die Kirchenbriefe. Neues Testament deutsch 10. Göttingen 1936, 4. Aufl. 1947. – Josef Herkenrath, Sünde zum Tode. In: Theologie und Philosophie, Festschrift für Fr. Tillmann. Düsseldorf 1950. S. 119–138. – W. F. Howard, The common authorship of the Johannine Gospel and Epistles. JThSt 48, 1947, 12–25. – A. G. James, Jesus our Advocate (I John 2, 1 f.). Expos. Times 39, 1928, 473–475. – Paul Jouon, Le verbe ἀναγγέλλω dans Saint Jean. Recherches de Science Religieuse 28, 1938, 234 f. – Ders., ἀλαζοεία τοῦ βίου. Recherches de Science Religieuse 28, 1938, 479–481. – Jülicher-Fascher, Einleitung in das Neue Testament. 7. Aufl. Tübingen 1931. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1. Joh.: 224–233; 2. und 3. Joh.: 233–237). – Ernst Käsemann, Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem. ZThK 48, 1951, 292–311. – Alf Kragerud, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Osloer Universitätsverlag. Oslo 1959. 150 S. – Ernst Kutsch, Das Herbstfest in Israel. Diss. Mainz 1955. – G. M. Lee, I John 1, 1–3. Expos. Times 62, 1950, 125. – Christian Lindskrog, Fortolkning til forste Johannesbrev. København 1941. 97 S. – Walther von Loewenich, Das Johannes-Verständnis im 2. Jahrhundert (= Beihefte z. ZNW 13). Gießen 1932. Toepelmann. 168 S. – Ders., Luther und das johanneische Christentum (= Forschungen z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus, 7. Reihe, Band 4). München 1935. Kaiser Verlag. 93 S. – Ders., Johanneisches Denken. Ein Beitrag z. Erkenntnis d. johanneischen Eigenart. ThBl 15, 1936, 260–275. – Ernst Lohmeyer, Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes, ZNW 27, 1928, 225–263. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 20. Band. Weimar 1898 (Vorlesung über den ersten Johannesbrief 1527: S. 599–801). – Thomas Walter Manson, Entry into Membership of the Early Church, JThSt 48, 1947, 25–33. – Wilhelm Michaelis, Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. Bern 1954. S. 297–300. – Johannes Michl, Der Geist als Garant des rechten Glaubens. In: Vom Wort des Lebens (= Neutest. Abhandlungen, 1. Ergänzungsband). Münster 195

Aschendorff. 167 S. (S. 142–151). – Robert Morgenthaler, Statistik des neutestamentl. Wortschatzes. Zürich-Frankfurt/M. 1958. Gotthelf-Verlag. 188 S. – Wolfgang Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche (Wissensch. Untersuchungen z. NT, hrsg. von Joachim Jeremias und Otto Michel 3). Tübingen 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII u. 192 S. – Ernst Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus. Lund 1939. Gleerupska Universitetsbokhandeln. 370 S. – W. J. Phythian-Adams, The New Creation in St. John, Church Quarterly Review 144, 1947, 52–75. – Otto A. Piper, I John and the Didache of the Primitive Church, JBL 66, 1947, 437–451. – Jean De La Potterie, L'impeccabilité du chrétien d'après I Joh., 3, 6–9. Recherches Bibliques III 1958, 161–177. – Herbert Preisker, Die katholischen Briefe (Handbuch z. NT 15). Tübingen 1951. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 164–172. – Hans Pribnow, Die johanneische Anschauung vom „Leben". Eine biblisch-theologische Untersuchung (= Greifswalder Theol. Forschungen 4). Greifswald 1934. Universitätsverlag. 164 S. – Lawrence M. Rogers, I John 1, 9. Expos. Times 45, 1933/34, S. 527. – Eugen Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (= Studia Friburgensia N. F. 3). Freiburg i. d. Schweiz 1951. Paulusverlag. XVII u. 289 S. – Rudolf Schnackenburg, Die Johannesbriefe (= Herders Theol. Kommentar z. NT XIII 3). Freiburg/Br. 1953. Herder Verlag. XX u. 299 S. – Eduard Schweizer, Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes. In: Studia Evangelica, TU 73. Berlin 1959. S. 363–381. – Ders., Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament. In: Abh. z. Theol. d. A u. NT 35. Zürich 1959. S. 112–117. – Reinhold Seeberg, Die Sünden und die Sündenvergebung nach dem ersten Johannesbrief. In: Das Erbe M. Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Theol. Abhandlungen D. L. Ihmels zum 70. Geburtstag dargebracht. Leipzig 1928. Dörffling & Franke. 463 S. S. 19–31. – Heinrich Seesemann, Der Begriff *κοινωνία* im NT (= Beihefte z. ZNW 14). Gießen 1933. – J. G. Simpson, The Message of the Epistles. The Letters of the Presbyter. Exp. Times 45, 1933/34, 486–490. – A. Skrinjar, Maior est Deus corde nostro. Verbum Domini 20, 1940, 340–350. – Gustav Stählin, Skandalon. Die Geschichte eines biblischen Begriffs. Theol. Diss. Erlangen. Gütersloh 1930. – F. C. Synge, I John 3, 2. JThSt N. S. 3, 1952, 79. – C. C. Tarelli, Johannine Synonyms. JThSt 47/48. 1946/47, 175–177. – J. P. Thornton-Duesberg, I John 1, 9. Expos. Times 45, 1933/34, 183 f. – Hans Hinrich Wendt, Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum. Halle/S. 1925. 151 S. – W. G. Wilson, An Examination of the linguistic Evidence adduced against the unity of authorship of the First Epistle of John and the Fourth Gospel, JThSt vol. 48. Oxford 1947, 147–156. – Hans Windisch, Die katholischen Briefe (Handbuch z. NT 15). Tübingen 1930. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 144 S.

Die Johannesbriefe haben schon lange die Forschung in Verlegenheit gebracht: der Gedankengang des ersten Briefes ist undurchsichtig, das Verhältnis zum vierten Evangelium fraglich, die Verfasserschaft umstritten, die Form ungeklärt, die Quellenfrage offen, die religionsgeschichtliche Stellung zweifelhaft, die theologische Aussage verschieden ausgelegt. Der zweite und dritte Brief aber bereiten schon mit dem rätselhaften „Presbyter" Mühe genug: wer beanspruchte solche Autorität und konnte sie doch nicht einmal gegen einen Diotrephes durchsetzen? Bei dieser Lage der Dinge wurden die Vorstöße der Forscher so etwas wie Expeditionen in ein unbekanntes Gebiet: mühevoll, aufregend und hoffnungsfroh zugleich.

Wir wollen zunächst (A) die neuere Literatur zum 1. Joh. zur Geltung kommen lassen. Wenn man sie nach ihren Erscheinungsjahren ordnet, zwingt man den Leser zu einem Marsch durch ein Dickicht, bei dem die Übersicht rasch verlorengeht. Darum versuchen wir den Stoff nach Problemen zu gliedern. Auch das hat freilich seine Nachteile: der einzelne Forschungsbeitrag kann nicht mehr als Ganzes in seinem Inhalt vorgeführt und in seiner Eigenart gewürdigt werden, und überdies hängen bei diesem Brief die Probleme schlimmer zusammen als Kletten. So muß man bisweilen Zusammenhängendes auf verschiedene Abschnitte verteilen und kann Überschneidungen nicht immer vermeiden. Auch das problemgeschichtlich geordnete Referat ist also auf die Geduld des freundlichen Lesers angewiesen.

A I: Das Problem der Sprache

An sich kommen hier viele Fragen in Betracht, z. B.: Wie sieht der Wortschatz des 1. Joh. aus? Welche Beziehungen bestehen zur Sprache des AT.s, der LXX, des Spätjudentums (einschließlich Qumrans), der ntl. Schriften und der späteren Literatur des nachapostolischen Zeitalters? Hat die Sprache der Gnosis auf den Brief abgefärbt?

Adolf Schlatter hatte 1902 in seiner Schrift „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten", auf S. 144–155 auch einige Parallelen zum 1. Joh. aus Mechiltha und Siphre dargeboten. Dieses ziemlich magere Ergebnis hatte auch der große Fleiß Billerbecks (1926) im dritten Band seines Werkes (776–779) nicht imponierender machen können.

Fruchtbarer hat sich die Arbeit an einem anderen Problem erwiesen: dem Verhältnis des Briefschreibers zur Sprache des vierten Evangelisten. Darüber hat C. H. Dodd 1937 eine zunächst sehr eindrucksvolle Studie vorgelegt, eine Vorarbeit zu seinem Kommentar (1947; s. S. XLVII–LVI). Dodds Ausgangspunkt scheint uns völlig richtig zu sein: die auffallenden „johanneischen Wendungen", die auf so viele Kommentatoren von Bonsirven, Brooke, Chaine, Charles bis hin zu Schnackenburg so großen

Eindruck gemacht haben, besagen für die Frage der Verfasserschaft wenig – sie lassen sich viel zu leicht nachsprechen. Auch die Fülle der Anklänge an das vierte Evangelium, die man vom Anfang („vom Anfang an" 1. Joh. 1, 1) des Briefes an bis zu seinem Schluß („ewiges Leben" 5, 20) hören kann (vgl. Hirsch, Studien 171), besagen für eine gemeinsame Autorschaft nichts. Nein, die Entscheidung bringen ganz andere sprachliche Erscheinungen, an die kein Nachahmer denkt und die trotzdem für einen Schriftsteller charakteristisch sind: Anzahl und Art der Präpositionen (wie *ἀπό*, *διά* usw.), der adverbialen Partikel (wie *ἄρτι*, *ἔξω* usw.), der Konjunktionen und anderen Partikel (wie *γάρ*, *δέ* usw.); weiter der zusammengesetzten Verben und der rhetorischen Figuren (131 f.). Alle diese Fälle scheinen nun gegen die Einheit der Verfasserschaft zu sprechen: 23 Präpositionen im Evg, nur 14 im Brief, 36 adverbiale Partikel im Evg, nur 9 im Brief, 36 Konjunktionen usw. im Evg, nur 18 im Brief. Besonders fiel Dodd (133) auf: das im Evg häufige *γάρ* (63mal!) begegnet im Brief nur 3mal; dafür kommt das kausale *ὅτι* (wenn man die relative Länge der Schriften beachtet) im Brief doppelt so oft vor wie im Evg. Das Evg zieht *εἰ* vor, der Brief *ἐάν*. Im Evg finden sich 105 zusammengesetzte Verben (wie *ἀναγγέλλω*), im Brief nur 11. Aus alledem schloß Dodd: die Sprache des Evgs ist reicher und beweglicher als die des Briefes. Dafür benutzt der Brief manche Wendung des Evgs im Übermaß: so das Partizip mit Artikel (wie *ὁ λέγων*) – 47mal! – und *πᾶς ὁ* und Partizip – 14mal –; solche „mannerisms" laden eben eher zur Nachahmung ein (134). Andererseits fehlen im Brief die Aramaismen des Evangeliums. Als das Manchester Hellenistic Seminary vor Jahren den Brief auf Aramaismen untersuchte, fanden sich nur zwei (und noch dazu zweifelhafte) Fälle; Asyndeton, Parataxe und häufiges Personalpronomen entsprechen der nichtliterarischen Koine in den Papyri (137). Der Brief enthält 39 Wörter und Wendungen, die das Evg nicht kennt (z. B. „an den Namen glauben" 5, 13), läßt aber für das Evg charakteristische Wörter vermissen, z. B. *κρίνω* (Evg: 19mal), *κρίσις* (11mal), *προσκυνέω* (11mal), *δόξα* (11mal), *δοξάζω* (21mal), *πέμπω* (32mal), *ζητέω* (34mal), *κύριος* (41mal). Ist es wahrscheinlich – fragt Dodd (140) –, daß der Verfasser ein zweites Werk über zentrale Themen schreibt, ohne diese Worte zu benutzen? In summa (141): die Sprache dieses Briefes ähnelt zwar der des Evg, ist aber monotoner und enger. Charakteristika der Evg bleiben aus; dafür tauchen neue auf. Das spricht für verschiedene Verfasser.

W. F. Howard und W. G. Wilson haben 1938 gleichzeitig und unabhängig voneinander Dodds Argumente geprüft. Ihnen gelang der (nicht angestrebte!) Nachweis, daß die bloße Wortstatistik bei solchen Fragen wenig hilft. Ob ein Wort in einer Schrift oft oder nur selten vorkommt, besagt nicht soviel, wie mathematikgläubige Seelen (es gibt solche unter Kri-

tikern wie unter Apologeten) hoffen. Dodd hatte behauptet: das Evg zieht *εἰ* vor, der Brief *ἐάν*. In Wirklichkeit verwendet das Evg 28mal *εἰ* und 34mal *ἐάν*, der Brief 3mal *εἰ* und 19mal *ἐάν*. Hier muß man sich aber weiter klar machen: *ἐάν* verhält sich zu *εἰ* im Evg wie 1,4 : 1, im Brief dagegen wie 6,3 : 1. Können zwei Schriften mit so starkem Unterschied im Sprachgebrauch vom selben Verfasser stammen? Das ist, wie Wilson 151 ff. gezeigt hat, durchaus möglich. Im 1. Kor. kommen auf 37 *ἐάν* 28 *εἰ* (= 1,3 : 1), im Gal. dagegen auf 4 *ἐάν* sogar 15 *εἰ* (= 0,27 : 1). Der Unterschied ist also bei Paulus (wenn auch sozusagen in anderer Richtung) viel größer. Joh./1. Joh. verhalten sich betr. *ἐάν*/*εἰ* wie 6,3 : 1,4 = 4,5; dagegen 1. Kor./Gal. wie 1,3 : 0,27 = 4,8! Morgenthaler 13 behauptet freilich, die Zahlen für *εἰ* bewegen sich, von der Apg abgesehen, im allgemeinen gleichmäßig. Das trifft nicht zu. Seine Feststellung 91, *εἰ* komme in Joh. 49mal vor, ist unbrauchbar: er unterscheidet nicht *εἰ* = „wenn" und *εἰ* = „ob". Zurück zu Wilson. Er hat die Häufigkeit von *γάρ* genauer untersucht: 63mal bei Joh., 3mal im 1. Joh. (also 21 : 1). Bei Paulus: im Röm. 138 *γάρ*, im Phil. 13 (also 10,6 : 1). Aber auch hier darf man nicht so primitiv verfahren; man muß vielmehr neben *γάρ* auch den anderen Ausdruck mitbetrachten, der eine Begründung bringt, nämlich das kausale *ὅτι*. Dann ergibt sich: Joh. hat 85 solche *ὅτι* und 63 *γάρ* (also 1,37 : 1), der 1. Joh. 19 *ὅτι* und 3 *γάρ* (= 6,3 : 1). Findet sich bei Paulus eine ähnliche Differenz? Jawohl! Röm.: 147 *γάρ*, 9 kausale *ὅτι*, ergibt ein Verhältnis von 16 : 1; Phil.: 14 *γάρ* und 4 *ὅτι*, ergibt 3,5 : 1. Bei Joh./1. Joh. aber beträgt die Differenz roh gerechnet 6,3 : 1,37 = 4,6, bei Paulus 16 : 3,5 fast 4,6. (Morgenthaler 127 gibt an, *ὅτι* komme bei Joh. 271mal vor, im 1. Joh. 78mal. Aber damit kann man nichts anfangen, denn hier werden „weil" und „daß" nicht unterschieden. Eine solche Zählung gleichlautender Formen von verschiedener Bedeutung ist u. E. sinnlos.) Je nach dem zugrundegelegten Text (wir verwendeten Bruders Konkordanz unter Korrektur durch Nestles Text) ändern sich die Zahlen etwas, aber das ändert das entscheidende Ergebnis nicht. Also: diese beiden statistischen Argumente Dodds waren zu einfach. Mechanische Häufigkeitszählung einer Vokabel beweist meist noch nichts.

Das zeigt auch eine andere Beobachtung Howards, deren methodische Bedeutung er vielleicht noch unterschätzt hat. Von den 11 *προσκυνέω*-Stellen finden sich 9 im Gespräch Jesu mit der Samariterin (daneben nur 9, 38 und 12, 20). D. h. aber: bestimmte Begriffe ballen sich an einzelnen Stellen, weil der Autor hier das betreffende Thema behandelt. Daraus folgt zweierlei: wenn ein Wort in einer Schrift von 9 Nestleseiten 9mal erscheint, so darf man daraus nicht folgern, es stehe auf jeder Seite einmal (Wilson hat das bei seinen Tabellen 149, 151, 153 nicht beachtet). Erst recht darf man nicht schließen, bei doppelter Länge der Schrift würde es

doppelt so oft vorkommen! Das 4. Evg ist z. B. etwa 8mal so lang wie der 1. Joh. Damit ist nicht gesagt, daß ein Wort, welches 3mal im Brief vorkommt, verglichen mit dem Evg eine „wahre Häufigkeit" von 3mal 8 = 24 habe (das betrifft auch die „gereinigten" Zahlen in Ed. Schweizers berühmtem Buch *Ἐγώ εἰμι* und der davon abhängigen Literatur).

Diese Beispiele (sie ließen sich noch vermehren) zeigen: die Kritik von Howard und Wilson an Dodd ist z. T. berechtigt; es ist viel schwerer, „objective tests" zu finden, als Dodd angenommen hatte. Aber die beiden Kritiker sind keineswegs mit allen Argumenten Dodds fertig geworden. Es hat sich vielmehr herausgestellt: Dodds Gedanke, gerade auf unscheinbare Unterscheidungsmerkmale Wert zu legen (die nicht zur bewußten oder auch unbewußten Nachbildung verlocken!), ist zweifellos gesund. Wenn z. B. Howard (15) die auffallende Übereinstimmung von 1. Joh. 1, 2 mit Joh. 1, 1 im Gebrauch von *εἶνα παρά* mit Akkusativ hervorhebt, das sich weder in den Inschriften noch in den Papyri finde (wenn auch bei Mk. und Paulus), so beachtet er nicht, daß sich der Briefeingang auch sonst am Anfang des Evangeliums orientiert. Dagegen fällt es auf, daß der 1. Joh. das im Evangelium (25mal) vorkommende *παρά* mit Genitiv nicht benutzt; er schreibt dafür *ἀπό* (1. Joh. 3, 22 ist *παρά* erst ℵ-Lesart; 5, 12 von A und ℵ bezeugt, während die älteren Handschriften auch hier *ἀπό* lesen). Ein solcher Unterschied im Präpositionsgebrauch sollte viel schwerer gewertet werden, als es bei Howard und Wilson geschieht.

Erst recht versagen sie, wo es über die Statistik hinausgeht. Im Brief fehlen *γραφή, γέγραπται* od. dgl. und *νόμος*, also die Berufung auf das AT. Howard (17) erklärt das damit, daß sich der Brief an Gemeinden richtet, in denen das heidenchristliche Element so vorherrschte, daß zur sittlichen Mahnung die Anrufung des AT weniger wirkte als die Einschärfung des „neuen Gebots". Als ob in den paulinischen Gemeinden die Zahl der Judenchristen so bedeutend war, daß sie den häufigen Gebrauch des AT erzwang! Hätte Howard recht, dann würde folgen, daß sich der Brief an ganz andere Gemeinden richtet als das Evangelium!

Das Fehlen von *κρίσις* und *κρίνω* hält auch Howard für bedeutsam; er erinnert aber an „den Tag des Gerichts" in 1. Joh. 4, 17. Aber gerade diese Stelle macht das Gewicht der futurischen Eschatologie im Brief deutlich, dem das Evangelium nichts Entsprechendes entgegensetzt; andererseits war angesichts der Irrlehrer im Brief wirklich genug Anlaß, von Gericht und Richten zu sprechen.Wenn das nicht geschieht, wird sich das daraus erklären, daß das Evangelium mit *κρίσις* und *κρίνω* den charakteristischen Gedanken des gegenwärtig sich vollziehenden Gerichts ausdrückt, welche dem Brief fremd ist.

Den (von Dodd nicht erwähnten) Gebrauch von *ἄν* für *ἐάν* im Evange-

lium (6mal) – er findet sich bei Plutarch und Epiktet und unliterarischen Papyri – kann Howard nur erklären, indem er „diese Eigentümlichkeit" auf das Konto des „Amanuensis" schreibt. „Solche kleinen Unterschiede zwischen Evangelium und Brief dürfte man vernünftigerweise dem Schreiber zuweisen, der das Evangelium aufnahm oder später abschrieb" (21). Ähnlich argumentiert Wilson (156), einen Gedanken von Temple aufnehmend: der Apostel Johannes habe vielleicht dem Evangelisten einige Stellen diktiert. Daß man im Altertum Wort für Wort diktierte, wie Seneca gelegentlich erwähnt, wenn nicht sogar Silbe für Silbe, ist bekannt. Läßt man den Verfasser des Evangeliums nur die Grundgedankens dem Sekretär angeben, der erst alles im Detail ausarbeitete, dann kann man getrost alle stilistischen Argumente beiseitelegen.

Daß im Briefe das rhetorische Element viel stärker ausgeprägt ist als im Evangelium, darin sind sich Dodd und Howard (16) einig. Wenn Howard aber als Erklärung den Umstand betrachtet, daß der Brief Paränese und Polemik enthält, die rhetorische Wendungen begünstigen, dann könnte Dodd darauf antworten, daß es im Evangelium an Paränese und Polemik nicht fehlt. Daß sie in den Reden Jesu enthalten sind, wäre kein Gegenargument; denn diese Reden sind zum mindesten durch das Medium des Evangelisten hindurchgegangen, wenn nicht überhaupt von ihm gebildet. Tatsächlich läßt die Art, wie der Brief das Rhetorische verwendet, an einen anderen Verfasser denken, und es hilft nicht, dagegen auf die besondere Krisis sich zu berufen, von welcher der Brief hervorgerufen ist – das κρίσις-Bewußtsein ist im Evangelium viel akuter.

In summa: die Sprache des Briefes läßt trotz der vielen Anklänge an das Evangelium einen anderen Verfasser vermuten. Aber dieses Argument der Sprache kann allein noch keine Entscheidung herbeiführen.

A II: Probleme des Stils

Stilprobleme haben bei der Erklärung des 1. Joh. eine große Rolle gespielt. Ob und wie sie eventuell miteinander zusammenhängen, danach hat man sich kaum gefragt. Auch wir wollen diese Frage zurückstellen und zunächst über die Beiträge zu den verschiedenen Stilproblemen berichten.

1. Die Stile der „Quelle" und der „Bearbeitung"

Die für die Forschung folgenreichste Entdeckung machte 1907 Ernst von Dobschütz: Aus 1. Joh. 2, 29; 3,4; 3, 6–10 konnte er vier Zweizeiler mit antithetischem Parallelismus herausholen (4). Damit traten zwei Stilarten auseinander: der „lapidare Stil" (7) dieser angeblichen „Quelle" und

die begründenden und erläuternden Ausführungen der „Bearbeitung" (8) mit ihren Ansätzen zu Perioden. Von Dobschütz setzte also voraus: verschiedene Stile – verschiedene Verfasser. Wie fragwürdig diese Annahme war, wurde ihm nicht bewußt (s. u. A III, S. 15 ff.). Er hoffte, mit der Entdeckung dieser „feinen Dichtung" (5), der Quelle, die stagnierende johanneische Forschung wieder in Fluß zu bringen (1).

Dieser Erfolg blieb ihm freilich versagt. Erst nach 20 Jahren entdeckte Rudolf Bultmann die beiden Stilarten aufs neue, diesmal von 1, 5–2,2 ausgehend. Er führte sie ebenfalls auf den Unterschied zwischen einer Quelle, die nach seiner Vermutung „Offenbarungsreden" enthielt (138), und deren Bearbeitung durch den Briefschreiber zurück. In 1, 5–10 sind „parallele Glieder jeweils zu zweien verbunden; jeweils ein Paar steht . . . zum folgenden bzw. vorhergehenden in Antithese, und zwar" verneint das zweite Glied das Gegenteil des ersten (155); z. B. 1,5: „Gott ist Licht / und Finsternis ist in ihm keine." „Die Formulierung, durchweg in der 1. Person Pluralis, ist sentenzartig, apodiktisch; Begründungen werden nicht gegeben" (141). Dagegen enthalten 2, 1–2 „locker gebaute homiletisch-paränetische Sätze, in denen 2. und 1. Person wechseln" (140). Der Bearbeiter erklärt oft (*καί* = „und zwar") und motiviert.

Es störte Bultmann nicht, daß die vermuteten Zweizeiler verschieden lang waren, z. B. 1, 6: *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, / ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*, oder 1,7: *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, / κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ* (später zog Bultmann mit Recht die Lesart *μετ' ἀλλήλων* vor). Während sich von Dobschütz mit vier Zweizeilern begnügt hatte, fand Bultmann in 32 der 105 Verse des 1. Joh. diesen Stil der „Quelle".

Bultmanns Aufsatz in der Festschrift für Jülicher hat großen Eindruck gemacht. H. W. Beyer schloß sich ihm ganz an, Preisker ebenfalls, was das Stilistische betraf, und auch Herbert Braun sagte grundsätzlich Ja dazu (265). Erst Wolfgang Nauck hat 1957 Bultmanns Theorie der Zweizeiler einer Kritik unterzogen. Nach ihm handelt es sich – neben einzelnen Zweizeilern (16 ff., 71) – vorwiegend um dreizeilige Strophen. In 1, 6–10 fand er deren fünf; als Probe geben wir seine Gliederung von 1, 6:

(a) *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν*, (b) *ψευδόμεθα* (c) *καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*. Achtet man jedoch auf die Sinnabschnitte, die zugleich rhythmische Einheiten sind, so ergibt sich eine andere Gliederung. Denn in diesem Vers tritt dreierlei deutlich auseinander: 1. das christliche Bekenntnis, 2. der ihm widersprechende Wandel, 3. die Erkenntnis: das vom Wandel widerlegte Bekenntnis ist Lüge. Wir haben also zwar drei Sinnabschnitte vor uns, aber sie gliedern sich anders als bei Nauck, nämlich:

„(a) Wenn wir sagen: ‚Wir haben Gemeinschaft mit Ihm', (b) und in der Finsternis wandeln, (c) lügen wir." Das vom rhythmischen Gesichtspunkt betrachtet zu leichte Urteil „wir lügen" wird durch den fast synonymen Ausdruck „wir tun nicht die Wahrheit" (er meint: wir handeln nicht als Christen) erläutert und damit zugleich ins rhythmische Gleichgewicht gebracht und verstärkt.

Ganz ähnlich liegt es in 2, 4. Hier meint Nauck (23) folgenden Dreizeiler zu finden: „(a) Wer sagt: ‚Ich habe Ihn erkannt', und seine Gebote nicht bewahrt, (b) ist Lügner, (c) und in diesem ist die Wahrheit nicht." Nach Nauck enthält (a) 11 griechische Worte, (b) 2 und (c) 7. Wir aber bekommen für (a) 5 griechische Worte (bis ‚erkannt'), für (b) 6 und für (c) 9.

Daß Naucks Betrachtungsweise einen Fehler enthält, wird an 2, 5 und 2, 9 besonders deutlich. Nach Nauck (23) fehlt in beiden Fällen die dritte Zeile. Er ordnet 2, 5 so:

„(a) Wer aber sein Wort bewahrt,
(b) in dem ist in Wahrheit Gottes Liebe vollendet.
(c) ?"

Tatsächlich enthält dieser Text aber nur zwei Sinnabschnitte: „(a) Wer aber sein Wort bewahrt, (b) in dem ist in Wahrheit Gottes Liebe vollendet." An dieser Stelle setzt der Verfasser nämlich den Fall voraus, daß Bekenntnis und Wandel übereinstimmen. Demnach braucht er hier den Anspruch, ein Christ zu sein (= das Bekenntnis), überhaupt nicht zu erwähnen. Es genügt, wenn der rechte Wandel genannt wird (= a) und dazu das Urteil über diesen Wandel und Menschen tritt (= b). Es fehlt also gar kein drittes Glied c! Man könnte, wenn man pedantisch ist, höchstens sagen: Das eigentliche (a), nämlich die Aussage über das Bekenntnis, ist fortgefallen; darum beginnt der Dreizeiler sogleich mit der zweiten Zeile b, der Aussage über den Wandel. Aber da ja faktisch nur zwei Glieder gegeben sind, entfällt jeder Anlaß, von einem Dreizeiler zu sprechen.

Etwas anders steht es in 2, 9. Hier ordnet Nauck (23) die Zeilen so: „(a) Wer sagt, er sei im Licht, und seinen Bruder haßt, (b) ist noch in der Finsternis. (c) ?" Blickt man aber wieder auf die Sinnabschnitte, die zugleich rhythmische Einheiten bilden, dann wird man anders anordnen, nämlich:

„(a) Wer sagt, er sei im Licht,
(b) und seinen Bruder haßt,
(c) ist noch in der Finsternis."

Hier fehlt also wieder gar nichts. Man könnte von einem Dreizeiler sprechen, aber es handelt sich einfach um schlichte Prosa, welche die Gedanken klar wiedergibt und gerade dadurch rhythmisch wirkt. Daß wir es hier mit Prosa ohne allen Strophenbau zu tun haben, wird bei 1, 7 besonders de

lich. Auch hier findet Nauck (20) wieder einen Dreizeiler: „(a) Wenn wir im Licht wandeln, wie er im Licht ist, (b) haben wir Gemeinschaft miteinander, (c) und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von allen Sünden." Ist man aber nicht von vornherein darauf gefaßt, Strophen von Zwei- oder Dreizeilern vorzufinden, dann wird man hier 4 Sinnabschnitte unterscheiden:

„(a) Wenn wir im Licht wandeln,
(b) wie er im Lichte ist,
(c) haben wir Gemeinschaft miteinander,
(d) und das Blut usw."

Man sollte hier aber weder von Zwei-, noch von Drei- oder Vierzeilern sprechen: es ist redliche Prosa, in der die verschiedenen Sinnabschnitte sauber aufeinander folgen. Der Begriff „Strophe" paßt nicht zu dem stilistischen Bild dieses Textes. Man hätte das längst erkannt, wenn nicht das Wunschbild einer besonders stilisierten „Vorlage" die Beobachtung gestört hätte. Bultmann 199 schrieb die unter (d) aufgeführten Worte einer „kirchlichen Redaktion" zu. Damit bekundete er freilich ein feines Stilgefühl; denn diese Worte heben sich vom Vorangehenden fühlbar ab. Sie bringen überdies – das läßt uns Bultmanns Urteil noch besser verstehen – einen neuen Gedanken. Aber trotzdem besteht kein Anlaß, hier den Eingriff einer kirchlichen Redaktion zu argwöhnen. Der Verfasser hat vielmehr ein Verfahren angewendet, dessen er sich auch sonst – vgl. Schnackenburg 5 – bedient: er hat einen Begriff eingeführt, an den er den folgenden Abschnitt mit dem Thema „Sündenvergebung" anknüpfen könnte. „Dieses Verfahren" (der assoziativen oder Stichwortverknüpfung) „liefert vielleicht den Schlüssel zu der uns z. T. fremden, weil ‚unlogischen', dispositionsschwachen johanneischen Gedankenproduktion" (5). Wir kommen darauf in anderem Zusammenhang noch zurück.

Wenn man also nicht länger dem Irrlicht einer Strophentheorie folgt, dann bleibt es bei dem (auch von Nauck anerkannten!) Gegensatz des „apodiktischen" und des breiten homiletischen Stils. Nun hatte schon Büchsel 238 darauf hingewiesen, daß diese beiden Stile auch in der rabbinischen Literatur durcheinandergehen, und er hatte auch den Grund dafür entdeckt. Man lese einmal ein aus lauter Antithesen bestehendes längeres Stück (so wie es Bultmann 157 f. rekonstruiert hat) laut, und man wird es unerträglich finden. Das hat auch Nauck 126 übersehen, als er den Antithesen eine überwältigende Wirkung zuschrieb. Es ist nicht von ungefähr, daß der geschliffene Dialog der antiken Tragödie immer wieder von anders stilisierten Stücken abgelöst wird. Nein, der Verfasser des 1. Joh. hat ein sehr gesundes Stilgefühl bewiesen, als er jene kurzen Antithesen jeweils in einen anders stilisierten Stoff einbettete: gerade so kamen sie aufs stärkste zur

Wirkung. Um mit einem banalen Vergleich zu schließen: keine Hausfrau wird einen Kuchen backen wollen, der aus lauter Rosinen besteht.

2. Das Fehlen der brieflichen Merkmale

Wir gehen zunächst ohne Überleitung zu einem weiteren Stilproblem über: Ist der 1. Joh. eigentlich ein Brief oder nicht? Ihm fehlen die Kennzeichen des antiken Briefes: er beginnt nicht mit der Nennung des Absenders und der Adressaten, und er schließt nicht mit einem Segenswunsch, sondern endet jäh mit 5, 21. Das machte die Ausleger unsicher und uneins. Manche verteidigten den Briefcharakter (so Büchsel 1) mit der Begründung, das Schreiben entspringe doch einer bestimmten Situation und richte sich an einen bestimmten Kreis von Gemeinden – also sei es ein Brief! Ähnlich entschieden sich Wendt (3) und Nauck (126); nur nahmen sie als Empfänger eine einzige Gemeinde an. Brooke (XXX) überläßt dem Leser die Wahl, ob er das Schriftstück an eine oder mehrere Gemeinden gesandt denken will. Schon Wendt (3) hatte erwogen, ob man nicht bei der Sammlung der „katholischen Briefe" die ursprüngliche Adresse weggelassen habe. Bestimmter behauptete das Simpson (486). Noch eleganter löste Eschlimann (195) das Problem: die Semiten hätten die Anfangs- und Endformeln der griechisch-römischen Briefe nicht geliebt. Der Überbringer mußte vielmehr – so versichert uns Eschlimann – „die üblichen Komplimente" mündlich ausrichten und dann das Schreiben selbst vorlesen. „Dieser palästinisch-asiatische Typ findet sich in reinem Zustand im 1. Joh." Eschlimann hat (wie er selbst angibt) diese These – bis hinein in den Wortlaut – übernommen aus Otto Rollers umfangreichem Werk „Das Formular der paulinischen Briefe" (227). Wir können hier leider nicht auf Rollers Ausführungen über „Das Formular der vorderasiatischen offenen Botschaftsbriefe" (222 ff.) eingehen. Immerhin hätte sich Eschlimann fragen können, ob er nicht allzu unbefangen eine von dem Apologeten Roller entworfene Darstellung aufnahm. Sogar der gewiß jüdische und gewiß eilige und gewiß durch einen Boten überbrachte Brief des „Sternensohnes" Simon von Koseba an seinen Unterführer Josua ben Galgola (John Marco Allegro, The Dead Sea Scrolls, Pelican 1956, 173) beginnt mit der Nennung des Absenders und der Adressaten und fügt – trotz der unmittelbar darauf kommenden Drohungen! – die üblichen Grüße hinzu. Auch der Apg. 15, 23–29 enthaltene Brief sollte zwar von den Überbringern mündlich mitgeteilt werden (15, 27); dennoch enthält er Absender, Adresse und Grüße! Sogar die Himmelsbriefe der Offenbarung sind alle adressiert („An den Engel von . . . schreibe!"); der Absender, Jesus, wird ebenso regelmäßig mit einem seiner Würdenamen genannt. Vor allem aber: Eschlimann und Roller haben ebenso wie Wendt

und Simpson übersehen, daß im 1. Joh. überhaupt jede konkrete Einzelheit fehlt, ob sie nun den Verfasser oder dessen Leser betrifft. Darum sind Hypothesen, die nur das Fehlen der Briefmerkmale am Eingang und Schluß erklären sollen, wertlos.

Unter diesen Umständen verzichten zahlreiche andere Ausleger auf den Briefcharakter des 1. Joh. Hatte schon Haering (8) einst eingestanden, ein Brief im strengsten Sinne sei der 1. Joh. nicht, so spricht nun Chaine (120) von einer Mischung aus Brief und theologischem Traktat, und sogar Büchsel (1) gesteht ein, der Brief nähere sich der Traktatform. Auch Bonsirven (13) bestreitet den Briefcharakter des an mehrere Gemeinden gerichteten Schreibens; Windisch (107) findet in ihm einen religiösen Traktat an die ganze Christenheit. Jülicher-Fascher (226) bezeichnen das Schreiben als ein Manifest an die gesamte Christenheit und nehmen damit das Urteil Bultmanns (836) vorweg: Es handelt sich hier um ein Manifest oder Mahnschreiben, das, wenn auch an einen bestimmten Kreis von Gemeinden gerichtet, doch alle Christen anredet. Nur aus Verlegenheit werde dieses Schriftstück gelegentlich als Traktat oder Homilie bezeichnet; seine Form sei ohne Analogie. Aber Bultmann wies nun darauf hin, daß der Verfasser in 1, 1–4 die Motive des brieflichen Präskripts kunstvoll benutze und den Schein eines Briefes durch Wendungen wie „Dieses schreibe ich euch" aufrecht erhalte. Von da aus kommt Bultmann 190 f. zur Vermutung, das Schreiben habe einst mit 5, 13 geendet, also auch einen briefähnlichen Schluß besessen, und erst eine kirchliche Redaktion habe 5, 14–21 hinzugefügt. Schnackenburg hält es zwar für denkbar, „daß Freunde oder Schüler des ehrwürdigen Verfassers an den Brief noch ein anderes, nicht unmittelbar hierhergehöriges Blatt angefügt haben" (12 f.), und formt damit Bultmanns Lösung so um, daß sie der kirchlichen Tradition nicht widerspricht, die das ganze Schreiben dem Apostel Johannes zuweist. Aber die Frage nach dem Schlußgruß scheint ihm damit noch nicht beantwortet. Mit erfrischender Ehrlichkeit sagt er von der unbrieflichen Form des Briefes: „Letzthin bleibt diese Art für uns ein Rätsel" (2). Vielleicht wird diese Eigenart des Schreibens, daß es sich immer wieder der Briefform nähert, ohne doch wirklich ein Brief zu sein, sich erst würdigen lassen, wenn man noch ein drittes Moment mit in Betracht zieht.

3. Tradition als Offenbarung

Ernst Lohmeyer hatte 1928 die Unterscheidung zwischen einer „Vorlage" und einer „Bearbeitung" scharf abgelehnt, obwohl er den von Bultmann beschriebenen Stilunterschied nicht leugnete. Wie erklärte sich dann aber diese Differenz? Lohmeyer antwortet: Je nachdem, ob der Verfasser

als Prophet, als „Nomothet" oder als Homilet spricht (261), wechselt er (unbewußt) den Stil und redet bald prophetisch, bald lehrhaft-apodiktisch, bald seelsorgerlich-vertraulich. Das Verdienstliche an diesem Forschungsbeitrag war der Versuch, den Stilwechsel nicht durch eine Quellentheorie zu erklären, sondern aus dem Verhalten des Autors verständlich zu machen. Leider war die Art, wie Lohmeyer seinen Gedanken im einzelnen durchführte, nicht glücklich. Mit genialischer Willkür zwang er dem 1. Joh. das Siebenerschema der Apokalypse auf: der Brief bestehe aus sieben Teilen, die meisten von diesen aus sieben Unterteilen, und manche davon aus sieben Unterunterteilen! (254). Herbert Braun hat (270) diesem Siebenerspuk ein Ende gemacht; er hat auch nachgewiesen, daß Lohmeyer für den prophetischen Stil kein stilistisches Merkmal angegeben hat. Schließlich erklärte es Braun – mit Recht – für absurd, anzunehmen, daß sich der Verfasser in 2, 17 (wo nach Lohmeyer alle drei Stile sich ein Stelldichein geben) 3mal „umgeschaltet" hat, um jeweils im rechten Stil zu reden.

Trotzdem enthält Lohmeyers Theorie – so will es uns scheinen – einen wahren Kern: der 1. Joh. enthält wirklich zumindest eine Stelle mit „prophetischem" Stil. Der rätselhafte Anfang des Briefes ist tatsächlich in einem andern Stil gehalten als die Fortsetzung. Dieser feierliche Eingang des Briefes will ja den Lesern eine Botschaft vermitteln, die auf Offenbarung zurückgeht – man beachte das *ἐφανερώθη* 1, 2, sodann das *ἀπαγγέλλομεν* 1, 2 f., das von der *ἀγγελία* in 1, 5 wieder aufgenommen wird! Hier wird ein Mysterium übermittelt, das den Angeredeten erst jetzt kund wird (1, 3):„ Was von Anfang war . . ., verkünden wir euch, damit *auch* ihr mit uns Gemeinschaft habt" – und damit Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus. Nimmt man diese Worte ernst, dann besagen sie: die Angeredeten kannten diese Botschaft noch nicht. Aber die Fortsetzung setzt etwas anderes voraus. Es ist ja das Hauptargument des Verfassers, daß seine Leser die rechte Lehre – die er selber vertritt – von Anfang an gekannt haben. Wie soll man über diesen Widerspruch hinwegkommen? Vielleicht darf man sagen: der Verfasser spricht in den Anfangsworten im Stil einer prophetischen Offenbarung und verleiht damit seinem Anliegen das rechte Gewicht. Nicht daß er sich nun selbst eine besondere prophetische Gabe zuschriebe! Dergleichen deutet er nirgends an. Vielmehr hat er kraft der Einheit, die ihn wie alle wahren Christen mit den Augen- und Ohrenzeugen der irdischen Tätigkeit Jesu verbindet, an der Autorität dieser Zeugen teil. Der Schreiber ist – wenn wir es einmal so zugespitzt ausdrücken dürfen – die Stimme der Tradition selbst. Im Grunde schreibt er für alle, die Christen sein wollen, und es ist nicht sicher, daß sie alle die rechte Lehre in ihrer rechten Form kennen – so kann er für diejenigen, denen diese Tradition neu ist, wirklich eine prophetische Offenbarung bringen. Dabei gibt die

ἀγγελλία, die in 1, 5 ausdrücklich formuliert wird (vgl. Windisch 111), keineswegs den Wortlaut einer alten Tradition wieder. Seine Worte sind im Gegenteil so gefaßt, daß auch alle Gnostiker seiner Zeit nichts dagegen einwenden können: „Gott ist Licht, und Finsternis ist in ihm keine." Trotzdem formuliert der 1. Joh. hier nicht einfach unabhängig von jeglicher Tradition. Was für ihn kanonisch, maßgebend ist, ist das 4. Evangelium – ohne daß er sich sklavisch daran bindet. Davon werden wir (s. u. A IV, S. 29 ff.) noch berichten. Hier wollen wir nur noch eine wichtige Folgerung für das Stilproblem ziehen. Der Verfasser huldigt nicht dem Ideal eines einheitlichen Stils. Er schreibt, verschiedene Stilformen benutzend (vgl. dazu Ernst Käsemann 306, Anm. 2), jeweils so, wie es ihm der Zusammenhang zu fordern scheint. Da sich in seinem Schreiben (das tatsächlich kein Brief im strengen Sinne ist, sondern etwas, das keine Entsprechung hat, wie Bultmann schon sah: 836) Lehrmitteilung und Paränese völlig durchdringen (und nicht einfach abwechseln, wie das Schnackenburg 9 bereits festgestellt hat), da weiter die Paränese viele verschiedene Stilformen in ihren Dienst stellen kann – z. B. die kurzen Weisungen 1. Thess. 5, 19 ff., die Hymnen 1. Kor. 13 und Phil. 2, 6 ff., die Tugend- und Lasterkataloge, die konkrete Beratung „worüber ihr mir geschrieben habt" –, so sind die objektiven Voraussetzungen für einen einheitlichen Stil bei ihm nicht gegeben. Dazu kommt freilich noch jene Eigenart des Verfassers, die Plummer (The Cambridge Bible, zitiert von H. J. Holtzmann, Hdk. z. NT, 4. Bd. 1891, 211) so beschrieben hat: „Ähnlich den Windungen des Mäander, in dessen Nähe der Apostel lebte, bewegen sich seine Gedanken oft mehr rückwärts als vorwärts." Friedrich Hauck hat 240 denselben Sachverhalt so ausgedrückt: der kontemplative Verfasser bewege einen großen Gedanken hin und her und betrachte ihn von verschiedenen Seiten, oft mit Satz und Gegensatz arbeitend; „so gleicht das ganze Schreiben mehr dem Wogenspiel des Meeres". Der Verfasser des 1. Joh. ist kein Systematiker und erst recht kein um Jahrhunderte vorgeprelltes Reflexionsgenie à la Kierkegaard. Er ist ein praktischer Kirchenmann, ein Prediger, der getrost auch eine Stichwortbrücke beschreitet, um vom einen zum andern weiter zu kommen, und dem es dann doch wieder glückt, plötzlich aufs neue beim ersten anzulangen.

A III: Das Quellenproblem

Auf den Gedanken, der 1. Joh. habe eine schriftliche Quelle verarbeitet, kam 1907 Ernst von Dobschütz. Dreierlei regte ihn dazu an: 1. jene stilistische Unterscheidung zwischen den „lapidaren Antithesen" und den homiletischen Ausführungen (s. o. A II, 1, S. 8 ff.), 2. die Tatsache, daß sich

zwischen den vier rekonstruierten antithetischen Zweizeilern mannigfache Querverbindungen herstellen lassen („Ist es wahrscheinlich, daß eine so kunstvolle Komposition sich ganz zufällig sollte herausschälen lassen?" 5), und 3. der sachliche Unterschied zwischen den „ethischen" Begriffen der „Quelle" und den „physischen" der „Bearbeitung" (s. dazu u. A IV, S. 20 f.).

Darüber vergaß von Dobschütz aber die Schwierigkeiten, die seine Hypothese bedrohten. Im Grunde ging er ja einfach so vor, daß er alle jene Sätze oder Satzteile, welche die im 1. Joh. so häufige Konstruktion (πᾶς) ὁ + Partizip aufwiesen, an einer Stelle, wo sie besonders häufig auftraten, isolierte. Wäre er konsequent gewesen, dann hätte er auch die anderen Fälle dieser Konstruktion seiner „Quelle" zuschreiben müssen. Weiter: es blieb unerklärt, wie der Briefschreiber dazu kam, jene Vorlage zu zerschneiden und die Teile – noch dazu womöglich gegen ihren Sinn – an verschiedenen Stellen seines Briefes unterzubringen (an Bultmann wird man eine ähnliche Frage richten müssen). Endlich: 1907 spielte die Frage nach dem „Sitz im Leben" noch keine Rolle. Sonst hätte sich von Dobschütz über die Doppelfrage den Kopf zerbrechen müssen: Wie kam jemand dazu, jene Zweizeiler zu komponieren und wie soll man sich die Tradierung dieser „feinen Dichtung" (deren künstlerischen Wert von Dobschütz weit überschätzte) eigentlich vorstellen?

Alle diese Schwierigkeiten schien Rudolf Bultmann zu überwinden, als er 1927 das Problem aufgriff. Er versuchte damals durch stilkritische Untersuchungen seine Vermutung zu stützen, der vierte Evangelist habe eine Quelle mit „Offenbarungsreden" verarbeitet. Zu seinem Erstaunen fand er auch im 1. Joh. jene Reden benutzt (138). 1959 hat sich Bultmann vorsichtiger geäußert: „Der Verfasser vom 1. Joh." habe wahrscheinlich „eine schriftliche Quelle verwendet, die in Form und Inhalt einer im Johannesevangelium verwendeten Quelle (den ‚Offenbarungsreden') verwandt ist" (837).

Bultmanns Analyse ging von 1. Joh. 1, 5–2, 2 aus. 1, 5–10 bringt (s. o. S. 9) sentenzartige, apodiktische Formulierungen, 2, 1–2 dagegen homiletisch-paränetische Sätze. Da sich der in 1, 5–10 vorliegende Stil in fast einem Drittel der Verse des 1. Joh. wiederfindet, kam Bultmann im Unterschied zu von Dobschütz auf eine größere Quellenschrift; vielleicht hatte sie der Briefschreiber überdies noch nicht einmal vollständig aufgenommen. Einer solchen Schrift konnte man viel eher ein Sonderdasein zutrauen als jenen vier Zweizeilern. Aber weil Bultmann ja eine zusammenhängende Quellenschrift voraussetzte, mußte er die dafür beanspruchten Verse so anordnen, daß sie einen einigermaßen geschlossenen Zusammenhang ergaben. Er konnte sie also nicht immer in der Reihenfolge belassen, in der sie im 1. Joh. erschienen (nach seiner Rekonstruktion 147 f. folgten ursprünglich

aufeinander 5, 1. 4; 4, 5 f.; 2, 23; 5, 10. 12; 2. Joh. 9). Aber auch diese Umstellung genügte nicht: Bultmann mußte bisweilen in den überlieferten Wortlaut eingreifen, um die Haltung der vermuteten Vorlage herauszubringen. Der Bearbeiter habe hier den Text z. T. erheblich geändert. In 4, 6 ist überliefert: „Der Gott Erkennende hört uns; wer nicht aus Gott ist, hört uns nicht." Nach Bultmann hat aber ursprünglich dagestanden: „Der aus Gott Seiende spricht aus Gott, und der Gott Erkennende hört ihn." 5, 1 lautet jetzt: „Jeder seinen Erzeuger (= Gott!) Liebende liebt das aus Ihm Erzeugte" (= die christlichen Brüder); Bultmann aber nahm für die Vorlage an: „Der seinen Bruder Liebende ist aus Gott erzeugt" – nur so ergaben die Worte mit „alles aus Gott Erzeugte besiegt die Welt" in 5, 4 einen Zweizeiler.

Die Rekonstruktion der „Vorlage" wird also nach Bultmann (139) dadurch erschwert, daß der Briefschreiber jene Offenbarungsreden gelegentlich für seine Zwecke umgestaltet hat. Weiter soll der Verfasser aber auch manchmal seinen eigenen Stil dem der „Vorlage" angeglichen haben. Endlich bleibt zu bedenken, daß er auch andere, z. T. fest formulierte Traditionen benutzt hat (139). Trotzdem sah Bultmann keinen Anlaß, auf die Rekonstruktion der Quelle zu verzichten (ebd.). Welche Kritik an seiner Quellenhypothese sich damit nahelegt, wird sich im folgenden bei der Besprechung Brauns zeigen.

1951 erweiterte Bultmann das einfache Schema „Quelle und Bearbeitung" dadurch, daß er eine „kirchliche Redaktion" als dritte Größe hinzufügte. Ihr wurden jene Stellen zugeschrieben, die sich metrisch nicht in die Zweizeiler einfügten und zugleich theologisch der vermuteten Gesamthaltung der Quelle widersprachen (durch futurische Eschatologie und Lehre vom Sühnetod Christi); außerdem die auf den „Briefschluß" 5, 13 (s. o. S. 13) folgenden Verse.

Was als Konkurrenz zu dieser Quellenhypothese sich sehen ließ, lohnt kaum die Erwähnung. Lohmeyers haben wir bereits oben (s. S. 13 f.) gedacht. Emanuel Hirsch deutete flüchtig (171) ebenfalls eine „kirchliche Redaktion" an (noch vor Bultmann!), die sich u. a. auf den Unterschied der Anreden *τεκνία* und *παιδία* stützte, aber theologisch nicht wesentlich von der Grundschrift verschieden sei. Friedrich Büchsel bestritt 1929 die stilistische Begründung der Quellenhypothese Bultmanns: in der jüdischen Literatur (Mischna und Midrasch) fänden sich die Antithesen und die paränetisch-homiletischen Ausführungen auch nebeneinander (238; 6).

Aber der Beifall, den Bultmann fand, übertönte diese indirekte und direkte Kritik. Hermann Wolfgang Beyer (612 f.) drückte seine Zustimmung auch durch den – nicht recht gelingenden – Versuch aus, von Bultmanns Prämissen her 1. Joh. 3, 19 f. ebenfalls als Teil der Quelle zu

erweisen. Hans Windisch (für den der 1. Joh. ganz locker aus Betrachtungen, Mahnungen und Warnungen zusammengesetzt war: 136) rechnete ebenfalls mit einer antithetischen Quelle etwa von dem Umfang, den Bultmann voraussetzte, und kam mit der Vermutung einer „zweiten Ausgabe oder Redaktion" in gewisser Weise Bultmanns Ergänzungshypothese von 5, 14–21 nahe. Herbert Preisker wollte 1951 von Dobschütz, Bultmann und Windisch ergänzen: neben den „Offenbarungsreden" habe der 1. Joh. noch eine Quelle benutzt, in der die urchristliche Parusieerwartung zu Worte kam (170); dazu rechnete er 3, 2. 13 f. 19–21; 4, 17; 5, 18 f. Diese Botschaft von Christi Wiederkunft begann mit den Worten „Wenn er sich offenbart" und endete mit „daß der Sohn Gottes kommen wird" – leider stellte erst eine Konjektur Preiskers diesen Text her (170 f.). Diese zweite Quelle hatte keine besondere stilistischen Kennzeichen; sie bestand einfach aus jenen Versen des Briefes, welche die Naherwartung des Endes aussprechen.

Herbert Braun hat 1951 Bultmanns „Analyse des 1. Joh." sehr sorgfältig geprüft und zu Methode und vielen Ergebnissen grundsätzlich Ja gesagt (265) – nicht zu allen. Denn er sah einige Schwierigkeiten dieser Lösung. Nach Bultmann (143) hat der Verfasser in 1. Joh. 2, 5 „seinen Stil der Vorlage angepaßt"; nach Braun (267) aber wirkte der Vorlagestil oft auf den Verfasser ein (2, 6. 21; 3, 3. 20 f.; 4, 2 f. 15. 18. 20; 5, 17 f.; II 9). Andererseits ragt nach Braun (267) der Stil des Verfassers in viele Stücke der Vorlage hinein (1, 5. 7. 9; 2, 5. 11. 29; 3, 4. 7–10. 14 f. 24; 4, 5–7. 12. 16; 5, 1. 4. 10). Wenn aber die beiden Stile derart ineinander übergehen, lassen sich dann – so müssen wir nun fragen – Bultmanns Stilkriterien überhaupt noch anwenden? Braun bejaht das im Grunde nur, weil er (wie Bultmann selbst) „Vorlage" und „Bearbeitung" nicht nur nach ihrem Stil, sondern auch nach ihrer Theologie unterscheidet – mit welchem Recht, davon später (s. u. S. 30 ff.). Indem aber Braun 4, 2 f. der „Vorlage" zuweist (268), widerspricht er – bewußt! – Bultmann: dieser habe das Stück gegen seine eigenen Stilkriterien an den Verfasser gegeben. Hier wird ein tiefer Unterschied zwischen Braun und Bultmann sichtbar: nach Braun war diese Quelle nicht vorchristlich-gnostisch, sondern christlich – aber selbst vielschichtig; darum seien ihre Grenzen oft undeutlich (270). Aber falls das zutrifft, dann ist auch die theologische Unterscheidung zwischen „Quelle" und „Bearbeitung" nicht mehr sicher.

Wenn aber so die stilistischen und die theologischen Unterscheidungsmerkmale zwischen dem Briefschreiber und seiner Quelle verschwimmen, dann versteht man gut, daß Wolfgang Nauck diesen schwierigen Standpunkt aufgegeben hat und nun behauptet: der Verfasser benutzt keine fremde Vorlage! Aber Nauck führt diesen neuen Ansatz nicht streng durch; er läßt Bultmanns Quellenthese durch eine Hintertür wieder herein: der

Verfasser des 1. Joh. habe zwar eine schriftliche Quelle benutzt – aber sie stammte von seiner eigenen Hand! Damit übernimmt Nauck jedoch die schwere Hypothek, mit deren Hilfe allein Bultmann seine Konstruktion hatte errichten können: die Unterscheidung von Vorlage und Bearbeitung. Aber weil beide nach Nauck vom selben Verfasser stammen, fallen für ihn notwendig die theologischen Unterscheidungen fort. Tatsächlich ist es der Unterschied der beiden Stile, der auf Nauck einen so tiefen Eindruck gemacht hat, daß er die Quellenhypothese übernahm. Aber wie soll es dazu gekommen sein, daß derselbe Mann zuerst die „Vorlage" verfaßte und später den Brief schrieb, in den die Vorlage in einzelnen Stücken – um nicht zu sagen: Fetzen – eingeflickt wurde? Nauck meint: der Verfasser habe auf dem Höhepunkt der gnostischen Gefahr eine Reihe schlagender Antithesen verfaßt und der bedrohten Gemeinde zugesandt. In einer Gemeindeversammlung vorgelesen habe diese Antithesenreihe zur Ausscheidung der Gnostiker aus der Gemeinde geführt und damit die Krise grundsätzlich überwunden. Um aber diesen Sieg über die Irrlehrer zu vollenden und endgültig zu sichern, habe der Verfasser die Antithesen – oder doch wohl eine Abschrift davon, oder einen Entwurf? – wieder hervorgeholt und sie in einen Brief, eben unseren 1. Joh., eingearbeitet. Mit ihm wollte er die letzten „Bastionen in den Herzen verwirrter Gemeindeglieder" einnehmen (126).

Für diese dramatische Konstruktion scheint die Hoffnung zu sprechen, man könne so zugleich die Einheit der Verfasserschaft und die Benutzung einer Quelle verständlich machen. Aber was mutet Nauck damit dem Verfasser des Briefes zu! Er soll seine eigene Komposition – eben jene Antithesenreihen – zerschlagen haben, um aus den Trümmern dieses Werkes ein neues errichten zu können! Welches geistige Armutszeugnis damit dem Verfasser des 1. Joh. ausgestellt wird, scheint man ganz vergessen zu haben.

Dazu kommt aber noch etwas anderes: wie sich oben gezeigt hat (s. S. 9 ff.), läßt sich Naucks Strophentheorie – und d. h. seine Auffassung der Thesen als eines selbständigen Dokuments – gar nicht halten. Damit gerät er aber in eine schlimmere Lage als Bultmann, weil er keine theologischen Unterscheidungsmerkmale geltend machen darf; da er nur einen einzigen Verfasser annimmt, kann er ja nur mit stilistischen Kennzeichen arbeiten. Fallen aber diese mit seiner Strophentheorie fort, dann wird es ihm unmöglich, „Quelle" und „Bearbeitung" zu unterscheiden.

Freilich ist das, was Forscher wie Bultmann und andere diese Unterscheidung vornehmen ließ, nicht einfach ein Nichts. Tatsächlich kommt hier Tradition zur Auswirkung. Aber die beiden folgenden Abschnitte werden zeigen: wir dürfen „Tradition" nicht einfach gleichsetzen mit „Quellenschrift"; wie es der Generation von Dobschütz (von der Bultmann hier gelernt hat) nahelag. Sondern „Tradition" ist das Weitergeben geistiger

Formen und geistiger Inhalte, und wer sie als den lebendigen Vorgang versteht, der sie ist, wird sie mit anderen Vorstellungen verbinden als nur denen einer Schrift, die ein neuer Autor „bearbeitet".

A IV: Das religionsgeschichtliche Problem

Lassen sich Einflüsse aus den Religionen der Umwelt im 1. Joh. feststellen? Aus dem Judentum, aus dem Heidentum, aus dem Christentum selbst?

1. Beziehungen zum Judentum

Das Alte Testament wird – anders als im 4. Evangelium – nicht ein einziges Mal im 1. Joh. angeführt. Auch die Erwähnung Kains 3, 12 wird (gegen Windisch 123 f., Schnackenburg 173) kein unmittelbares Zitat aus Gen. 4, 3 ff. sein, sondern ist ein von den Christen (vgl. Hebr. 11, 4; Judas 11) aus der jüdischen Tradition übernommener Zug (vgl. Schnackenburg 174, Anm. 1–4). Dasselbe wird von der Unterscheidung von „Sünde zum Tode" und „nicht zum Tode" (5, 16 f.) gelten und einigem anderen, was man in diesem Zusammenhang nennt (Schnackenburg 174). Daß die Lesergemeinde überwiegend aus Heidenchristen bestand, würde das Fehlen jeder Berufung auf das AT noch nicht erklären (vgl. Schnackenburg 23). Man könnte daran denken, daß atl. Zitate für gnostische Theologen kein Hindernis gewesen wären. Vor allem aber war das besondere christologische Problem, wie es sich für den Verfasser stellte, nicht mit Hilfe solcher Zitate zu lösen.

Von Dobschütz hat wenigstens in der von ihm vermuteten Quelle ein ungriechisches, semitisches Denken gefunden; ähnliches gebe es in der LXX (7). Damit zielte er offensichtlich auf die jüdische Spruchweisheit. Stilistisch wird also die Quelle hier vom spätbiblischen Judentum abgeleitet. Aber „das religiös-sittliche Empfinden und Denken in Israel" hat nach von Dobschütz auch die „ethischen Begriffe" dieser Quelle bestimmt.

Büchsel verzichtete darauf, die jüdische Spruchweisheit anzurufen, weil auch sie keine so strengen Antithesen kennt wie der 1. Joh. Dagegen meinte er gerade in den angeblichen „Quelle-Stücken" des Briefes den Einfluß von Mischna und Midrasch nachweisen zu können. Denn dort finden sich 3 der 4 Arten von Antithesen, welche Büchsel unterschied. Zu 1. Joh. 5, 12 verglich er Pirqe Aboth 4, 11: „Jede Vereinigung im Namen des Himmels wird schließlich bestehen; die nicht im Namen des Himmels wird schließlich nicht bestehen" (236); zu 2, 33 verwies er auf Aboth 5, 18: „Jeder, der die vielen tugendhaft macht, in dessen Hand kommt keine Sünde; jeder, der die vielen zur Sünde verführt, dem gibt man" (= Gott) „keine Möglichkeit, Buße zu

tun" (237); zu 2, 4 berief er sich auf Genesis Rabba 2, 1: „Ein Schüler sagte: Rabbi, du sagst: ‚Du sollst nicht auf Wucher leihen!' und tust es selber usw." (ebd.). Die 4. Art verbinde nur besonders kunstvoll diese 3 Arten (238). Büchsel wies weiter darauf hin, daß sich in der jüdischen Tradition kontradiktorische Antithesen und homiletisch-paränetische Wendungen oft nebeneinander finden (238), weil reine Antithesen den Hörer bald ermüden, und behauptete schließlich, der Verfasser des 1. Joh. habe sein Stilgefühl an der Kunst der Rabbinen geschult (3). Mit der gelegentlichen Bemerkung, das Rätsel des 1. Joh. ließe sich lösen, wenn uns das Verhältnis der gnostischen Frühformen zum Judentum bekannt wäre (7), nahm Büchsel die heute so beliebte These vorweg, daß die Gnosis am zerbröckelnden Rand des Judentums entstanden ist. Damit kommt Büchsel der Anschauung Naucks nahe, der den 1. Joh. in Verbindung mit dem Büchsel noch unbekannten Judentum Qumrans sieht. Das ist auf jeden Fall verheißungsvoller als jene Verweise auf Mischna und Midrasch, die mit dem Stil des 1. Joh. sich nur selten und formal berühren.

Auch Naucks Anliegen ist es, unseren Brief mit dem biblischen Judentum in Beziehung zu bringen. Er setzt dafür bei den Forschungen Albrecht Alts über das israelitische Recht ein. Dieses verwendet den Partizipialstil im sog. Gottesrecht (z. B. Ex. 22, 18: „Jeder einem Tier Beiwohnende soll des Todes sterben"), den Konditionalstil aber im kasuistischen Recht der örtlichen Laiengerichte (z. B. Ex. 22, 13: „Wenn einer dem anderen" (ein Stück Vieh) „ausleiht, und dasselbe leidet Schaden oder kommt um, ohne daß sein Besitzer zugegen war, so muß es jener ersetzen; wenn aber der Besitzer zugegen war, so braucht der andere keinen Ersatz zu leisten"); vgl. Nauck 29. Während das kasuistische Recht mit seinem Konditionalstil Weisungen für verschiedene Möglichkeiten bei einem Konflikt in der menschlichen Gesellschaft gibt, faßt das Gottesrecht jeweils einen bestimmten Fall ins Auge, der dem Gotteswillen scharf widerspricht, und entscheidet ihn apodiktisch. Nauck vermutet nun einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen diesem apodiktischen Gottesrecht und den Antithesen des 1. Joh. Aber zwischen dem alten Gottesrecht (das sich übrigens schon im atl. Gesetz mit dem kasuistischen Recht vermischt hatte!) und dem 1. Joh. liegen viele Jahrhunderte. Also wird ein Mittelglied nötig. Nauck findet es in *Qumran*. Das ist allerdings nicht ganz einfach. Das Gottesrecht wurde (jedenfalls nach der Meinung des Redaktors des Deuteronomiums) vor der versammelten Volksgemeinde jedes 7. Jahr „am Laubhüttenfest . . . verkündet", an dem der Bund zwischen Jahwe und Israel erneuert wurde (vgl. dazu Ernst Kutsch, Das Herbstfest in Israel. Diss. Mainz 1955, 158 f.). Darauf habe die Gemeinde von Qumran zurückgegriffen: alljährlich beging sie am Wochenfest die Bundeserneuerung, bei der Segen und Fluch ver-

kündet wurden (Nauck 33 f.). An dieser Bundeserneuerungsfeier hat nun – so meint Nauck – der Verfasser des 1. Joh. mit seinen Antithesen angeknüpft. Das sei um so wahrscheinlicher, als das Gottesrecht zwar apodiktisch, aber nicht antithetisch-dualistisch formulierte. Qumran aber war durchgehend vom Dualismus bestimmt. „Auf dem Hintergrund dieses Anschauungskreises ... werden die Antithesenreihen des 1. Joh. lebendig und verständlich" (36), zumal sich ihre vier Themen (Wandel, Sündenbekenntnis, Halten der Gebote und Bruderliebe) in dem entsprechenden Abschnitt der Sektenregel (1 QS 1, 1–3, 12) finden (36 ff.).

Leider ist dieser traditionsgeschichtliche Brückenschlag nur scheinbar gelungen. In Wirklichkeit reichen die Ähnlichkeiten zwischen dem altisraelitischen Gottesrecht, Qumran und dem 1. Joh. nirgends, um einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang wahrscheinlich zu machen.

Beginnen wir mit der Frage nach dem Verhältnis von Gottesrecht und Qumran. Alt hat zwei Behauptungen aufgestellt, die man sorgfältig auseinanderhalten sollte:

a) Er hat, auf Grund von Merkmalen des Stils, ein apodiktisches altisraelitisches Gottesrecht vermutet und innerhalb gewisser Grenzen zu rekonstruieren versucht. Dieses Gottesrecht war aber schon vor dem Abschluß des Pentateuchs nicht mehr rein erhalten; es existierten davon nur noch Bruchstücke, die jeweils mitten in andersartige, nicht apodiktische Gesetzesbestimmungen eingebettet worden waren. Darum kann das apodiktische Gottesrecht als solches gar nicht mehr die Gemeinde von Qumran beeinflußt haben – sie fand es ja als solches nicht mehr vor! Im übrigen läßt sich zwingend nachweisen, daß kein solcher Einfluß stattgefunden hat. Der Stil von 1 QS 1, 1–3, 12 ist alles andere als apodiktisch. Die apodiktischen Verse Dtn. 27, 15–26 berühren sich mit den apologetischen Sätzen der angeblichen „Quelle" im 1. Joh. weder stilistisch noch inhaltlich, und doch hat Alt gerade in jenen die Muster des „Gottesrechts" gefunden.

b) Alt hat nun aber – und das ist etwas Neues – für dieses Gottesrecht einen „Sitz im Leben" vermutet, und zwar, veranlaßt durch Dtn 27, in einem sakralen Akt des ganzen Volkes (324). Das in Dtn. 27, 11–14 dargestellte Ereignis aber, daß Moses vom Garizim und Ebal her Segen und Fluch ausrufen läßt, ist deutlich nur eine ideale Szene (der Leser mag einmal versuchen, es sich konkret vorzustellen!), welche die Verpflichtung des ganzen Volkes auf das Recht seines Gottes Jahwe in einem grandiosen Bild veranschaulicht. Nun ist aber der Segen und Fluch, von dem in Dtn. 27, 11–14 gesprochen wird, in Kap. 28 erhalten, das in V. 1–14 den Segen und in V. 15–68 den Fluch berichtet. Das – zweifellos ältere! – apodiktische Stück 27, 15–26 ist dazwischengeschoben, eben weil es mit seinen Fluchworten zu dieser Szene zu passen schien. In Wirklichkeit verpflichtet es sub poena

mortis zur Befolgung von 12 bestimmten Geboten, während die Schilderung des Segens und Fluchs in Dtn. 28 einen ganz anderen Charakter hat: sie malt die mannigfachen Belohnungen und Bestrafungen für den Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Ganze des vorausgesetzten Gesetzes aus.

Nun setzt Dtn. 31, 11 voraus, daß das Gesetz vor ganz Israel vorgelesen wurde, und zwar jeweils „nach Ablauf von sieben Jahren ... am Laubhüttenfest". Eigentlich ist es nicht die mosaische, sondern diese vom Deuteronomisten als wiederholt vorausgesetzte Szene, auf die sich Nauck stützt. Daß sie jährlich wiederholt wurde, hat Ernst Kutsch mit guten Gründen bestritten und nur behauptet: „In Israels Frühzeit wurde in jedem siebten Jahr anläßlich einer kultischen Brache ... der Bund zwischen Jahwe und Israel erneuert" (158 f., zitiert von Nauck 33, Anm. 3). Zwischen dieser vermuteten frühen Szene im Leben Israels und dem Kultus von Qumran liegen aber wieder Jahrhunderte (nach Kutsch 158 ist die alte Tradition – alle 7 Jahre Bundeserneuerungsfeier am Laubhüttenfest – während des Exils verdrängt worden). Also ist eine direkte Übernahme dieser Szene ebenso unmöglich wie die des Gottesrechts selber. Dagegen kann man vermuten, daß die bibelfesten Männer von Qumran sich von der Schilderung in Dtn. 28 gewisse Grundgedanken für ihr Jahresfest geben ließen (gerade nicht aber von den apodiktischen Gottesrechtssätzen 27, 15–26!).

Freilich ist es, trotz der Zuversicht von Gelehrten wie Milic (Dix ans etc. 35), Allegro (The Dead Sea Scrolls 106) und auch Kutsch (150 f.), keineswegs sicher, daß dieses Fest als Bundeserneuerung begangen wurde. 1 QS 1, 1–2, 18 (2, 19?) unterscheidet deutlich die Segen und Fluch verkündenden Priester und Leviten von denen, „die in den Bund eintreten wollen". Es scheint also nur die Aufnahmezeremonie von neuen Mitgliedern zu schildern. Mit 2, 19 (oder 2, 20?) beginnt dann eine neue Szene: die (alljährliche) Neueinteilung der Gemeinde je nach der Würdigkeit des einzelnen innerhalb seiner Ordnung (Priester, Leviten, Laien). Von einer Erneuerung des Sinaibundes (Nauck 34) sollte man hier vielleicht lieber nicht sprechen: die Gemeinde von Qumran fühlte sich nicht als beständig von Gott abfallend, sondern als den treuen Rest, das wahre Israel, das keineswegs jahraus, jahrein eine Erneuerung des Bundes mit Jahwe begehen mußte.

Noch schwieriger aber ist es, diesen Abschnitt der Sektenregel mit dem 1. Joh. in Verbindung zu bringen. Der Dualismus Qumrans, der in der Lehre von den beiden Geistern 1 QS 3, 13–4, 26 besonders greifbar wird, hat nicht zum apodiktischen-antithetischen Stil in der Sektenregel geführt. Man kann also den Stil der angeblichen „Quelle" im 1. Joh. nicht auf die Sektenregel zurückführen. Das hat Nauck wohl gesehen und deshalb einen anderen Weg eingeschlagen: das Thema der „Bundeserneuerung" wird, jeweils aber als Inhalt einer bestimmten historischen Szene, zum Verbindungsglied zwi-

schen Qumran und dem 1. Joh. Aber dieser Brief handelt nun einmal nicht von der Bundeserneuerung und die betreffende Szene im Leben der johanneischen Gemeinde ist zunächst nur eine Hypothese Naucks. Von einem „reditus ad baptismum" (65) ist in diesem Brief keine Rede. Die Taufe wird (unter den Stichworten „Wasser" [5, 6] und „Salbung" [2, 20. 27]) nur im Zusammenhang mit der antignostischen Polemik erwähnt. Wozu der Brief aufruft, ist nicht „in die Taufe zurückzukriechen", sondern bei der christologischen Tradition zu bleiben und sie in der Praxis der Bruderliebe zu bewähren (s. dazu A V, S. 30 ff.). Was Nauck S. 36 ff. an Parallelen zwischen 1. QS. 1, 1–3, 12 und den Antithesenreihen des 1. Joh. beibringt, verfehlt gerade diesen Hauptpunkt, daß alle Sätze des 1. Joh. auf die von ihm gegen die Gnostiker verteidigte Christologie bezogen sind und darum der Wandel, das Sündenbekenntnis, das Halten der Gebote und die Bruderliebe einen ganz anderen Inhalt bekommen.

2. Beziehungen zum Heidentum (Gnosis)

Über das Verhältnis des 1. Joh. zur Gnosis haben die Forscher verschieden geurteilt. Wie schon erwähnt glaubte Bultmann (s. o. S. 9, 15 ff.) im 1. Joh. eine Quelle zu finden, die Offenbarungsreden enthielt (138). Diese Gattung – Bultmann dürfte dabei vor allem an die Oden Salomos, aber auch an die mandäischen Schriften gedacht haben – sei freilich (das gab er von Dobschütz zu) nicht griechischer, sondern orientalischer Herkunft: sie stamme aus dem Anschauungskreis eines kosmologischen und religiösen Dualismus (157). Es lag also nahe, daß Bultmann den Gedanken begrüßte, in der Quelle antithetische Zweizeiler – als Ausdruck des Dualismus – zu besitzen. Weil Bultmann hier dieselbe Quelle fließen sah wie im Johannesevangelium (138), dürfen wir die (in der „Analyse" nicht vorkommende!) Aussage seines Johanneskommentars (53) heranziehen: diese Quelle ist außerchristlicher Herkunft, vom Judentum beeinflußte (13) Gnosis aus Täuferkreisen. Damit sei freilich nicht gesagt, daß sie im gnostischen Mythus hängen geblieben ist: die im 1. Joh. benutzte „Vorlage" hat „mit dualistisch-kosmologischen Spekulationen nichts mehr zu tun; der Stil ist hier, soviel sich sehen läßt, reiner Ausdruck des Offenbarungsglaubens" (157).

Unter „Gnosis" verstand Bultmann schon damals, vor Jonas' großem Werk, nicht mehr wie Büchsel eine nachchristliche Mischung von heidnischen, jüdischen und christlichen Elementen, sondern eine vorchristliche Gesamtanschauung von Gott, Mensch und Welt: Gott und die Welt sind die Gegenspieler, und der göttliche Gesandte bringt dem Menschen die rettende Botschaft, daß er zu Gott und dessen Lichtreich gehört.

Über die gnostischen Irrlehrer, welche der Brief bekämpft, hat sich Bult-

MANN in seiner „Analyse" noch nicht geäußert. Dagegen bezweifelte er nicht, daß der Verfasser des 1. Joh. seine (gnostische!) Vorlage mehrfach mißverstand und ihren tiefen Sinn verfehlte, so besonders in 2, 1 f. (141), 3, 4 f. (147), 3, 7 f. (148), 3, 21 (151), 4, 7–5, 4 (152). Danach müßte eigentlich (ausgesprochen wird das freilich nicht) die nichtchristliche, gnostische Vorlage hier religiös viel höher stehen als der christliche Verfasser des Briefes. Kein Wunder, daß Schüler BULTMANNS später hier ihre kosmetischen Operationen an seiner Quellentheorie ansetzten.

Ein leider gefallener Schüler BULTMANNS, HEINZ BECKER, hat 1941 in seiner später von BULTMANN veröffentlichten Dissertation über den Stil der gnostischen Offenbarungsrede auf ein hermetisches Fragment hingewiesen (24), das sich bei Stobäus erhalten hat (Anthologium ed. Wachsmuth, Vol. I, Berlin 1884, p. 273–278; Corpus Hermeticum ed. Festugière, Bd. 3, Paris 1954, Fragment 11, p. 54 ff.). Es enthält 48 *κεφάλαια*, von denen die meisten Antithesen sind. Tatsächlich haben wir hier die engste formale Parallele zu den Antithesen des 1. Joh. Becker schloß aus ihr: „Die gnostische Offenbarungsrede weist also, auch formal betrachtet, einen ‚dualistischen Stil' auf" (24). Damit schien die von BULTMANN vermutete Stilform der gnostischen Offenbarungsrede nachgewiesen zu sein.

Aber die Dinge liegen doch etwas anders. Einzelne dieser *κεφάλαια* könnte man zwar auch gnostisch deuten, z. B. Nr. 16: „*οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές*" oder Nr. 43: „*ἡ γῆ ἄλογος, ὁ οὐρανὸς λογικός*. Allein sogar diese beiden antithetischen Zweizeiler kann man auch anders beurteilen: der spätere („mittlere") Platonismus war ebenfalls dualistisch, ohne darum schon gnostisch zu sein. Überdies enthält diese Spruchsammlung nicht nur antithetische Sprüche, sondern auch ganz anders gebaute, wie z. B. „Das Erste ist Gott, das Zweite die Welt, das Dritte der Mensch" oder „Die Welt ist um des Menschen willen da, der Mensch um Gottes willen". Das wird niemand für gnostisch halten. Die Sprüche bilden also keine innere Einheit, wie sie BULTMANN bei seiner Rekonstruktion der „Vorlage" voraussetzte. Sie folgen locker aufeinander, nicht mit innerer Notwendigkeit. Sie werden nur von einer nicht einmal deutlichen Grundstimmung leicht zusammengehalten. Noch wichtiger ist eine weitere Beobachtung, die entscheidend gegen BULTMANN und BECKER spricht: Diese Sprüche sind in Wirklichkeit nur kurze Zusammenfassungen. Der Schüler soll sich mit ihrer Hilfe der wirklichen Offenbarungsreden erinnern, die Hermes früher gehalten hat und die einen ganz anderen Stil zeigen: lange Monologe, von kurzen Dialogen durchsetzt. Diese Kurzsprüche sind Inhaltsangaben und Merksprüche: *τούτων τῶν κεφαλαίων μεμνημένος καὶ ὧν σοι διὰ πλειόνων λόγων διεξῆλθον εὐκόλως ἀναμνησθήσῃ· ταῦτα γὰρ ἐκείνων περιοχαί* (Stobäus I p. 277, Zeile 19–21). Seneca schreibt im Brief 33 an Lucilius:

„... leichter senken sich einzelne scharf umgrenzte und versartig gestaltete Sprüche in die Seele ein. Daher lassen wir die Knaben Denksprüche ... auswendig lernen, mit denen sich der kindliche Geist leichter abfinden kann, während er für ein größeres Ganzes noch nicht aufnahmefähig ist" (Übersetzung von Apelt, F. Meiner Bd. 189, Leipzig 1924, p. 123; „facilius enim singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa. ideo pueris ... sententias ediscendas damus ..., quia conplecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit" (Seneca, vol. III: Ad Lucilium epistularum moralium, quae supersunt, ed. O. Hense, Lips. MCMXIV, p. 109, § 6 f.). Die Griechen haben (Becker erinnert daran S. 24, Anm. 2) schon die *Κύριαι δόξαι* Epikurs als solche Sprüche überliefert. Davon kommt freilich als genaue stilistische Parallele nur einer in Betracht: *ὁ δίκαιος (βίος) ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων* (Epicurea, ed. Usener, Lpz. 1887, Sententiae selectae Nr. 16, p. 75 = von der Mühll, Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae. Lpz. 1922, p. 54, Nr. 17). Auch das Gnomologium Vaticanum Epicureum (von der Mühll p. 60 ff.) gibt nicht mehr her. Von den vielen Epikurzitaten in Senecas Briefen an Lucilius könnte man allenfalls das Wort aus Brief 16, § 7 anführen: Si ad naturam vives, nunquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives (Usener l. c., p. 141, 19). Daß dem späteren Platonismus und der Gnosis die Antithesenform für solche *κεφάλαια* besonders nahe lag, wird man einräumen, aber nicht mehr. Was einem beim 1. Joh. auffällt, ist nur die große Anzahl der antithetischen Sätze. Daß sie alle Zweizeiler sind, trifft (s. o. A II, S. 9 ff.) nicht zu; dazu werden sie erst, wenn man sie nachträglich aus dem Zusammenhang herausnimmt. Man wird vielmehr sagen müssen: der Verfasser bedient sich hier mehr oder weniger frei einer bestimmten Stilform, welche ihm die griechische Literatur bot – von dieser wird auch die Mischna hier gelernt haben. In summa: Offenbarungsreden, wie sie Bultmann vermutet hat, bilden jene *κεφάλαια* nicht. Sie zeigen vielmehr, daß diese Stilform gerade nicht die von Offenbarungsreden ist.

Braun und Käsemann haben Bultmanns Behauptung einer nichtchristlichen, gnostischen Quelle bestritten. Braun (265) weist darauf hin, daß 1. Joh. 1, 9 vom „Bekennen der Sünden" und von der „Vergebung der Sünden" spricht – beide Wendungen sind ungnostisch; die Gnostiker reden vom „Schlaf" des Menschen und von seinem „Erwachen" oder dergleichen, wenn sie das Verfallen des Menschen von Gott an die Welt und die Befreiung daraus schildern. Man kann nun aber, wie Braun hervorhebt, 1, 9 nicht allein aus der „Vorlage" herausnehmen; mit ihm fällt der ganze Abschnitt 1, 8–10 aus. Also habe der Verfasser hier eine *christliche* Vorlage benutzt (265)! In ähnlicher Weise bestreitet Braun 267 f., daß 2, 9–11 aus einer dualistischen Gnosis stammen. Denn hier wird der Lichtwandel mit der

Bruderliebe ineinsgesetzt; der Begriff „Bruder" aber kommt weder in den Oden Salomos noch bei den Mandäern oder in den hermetischen Schriften vor. Also ist die Vorlage christlich! Daß in 3, 7–10 der dualistisch-gnostische Begriff „Zeugung aus Gott" erscheint, beweist nur (Braun 268), daß die Vorlage hier eine gnostische Tradition aufgenommen hat und wiedergibt. 4, 2 gehört dem Stil nach zur Vorlage und redet von Jesu Christi Kommen ins Fleisch. Bultmann läßt zu Unrecht nur das stehen, was einem vorchristlichen Erlöserglauben entsprechen würde. Aber da 1, 5–10 und 2, 9–11 die Christlichkeit der Vorlage erweisen, hat man damit auch hier zu rechnen (269). In 3, 7. 10 hat nach Bultmann der Verfasser dualistisch formuliert – damit fällt aber die Alternative vorchristlich-christlich als Unterscheidungsmerkmal zwischen Vorlage und Verfasser dahin! Man kann der Vorlage auch die christologischen Stücke 4, 2 f., II 9; 5, 1; 4, 6 nicht absprechen, wie es Bultmann tut. Mithin – so folgert Braun – ist die Vorlage inhaltlich nicht einheitlich; sie enthält ja auch in 2, 6. 21; 5, 18 den Dualismus, in 5, 17 eine Definition, sie spricht von der Bruderliebe in 4, 20, von der Eschatologie in 3, 3 und von der Christologie in 4, 15. Damit kommt Braun zu dem abschließenden Urteil: der 1. Joh. hat zwar eine Quelle benutzt, aber deren Inhalt war vielschichtig, und als Ganzes war sie nicht vor- oder außerchristlich.

Brauns Beobachtungen treffen zu. Sie beseitigen aber die Notwendigkeit, überhaupt noch mit der von Bultmann vermuteten Quelle oder Vorlage zu rechnen. Damit kommen wir der Anschauung Käsemanns näher (306, Anm. 2). Wenn auch sie noch den Stil gnostischer Offenbarungsrede voraussetzt, so scheint sie uns doch dem Tatbestand schon in hohem Maße gerecht zu werden: „Die Einsicht, daß die angebliche Vorlage nicht heidnischen, sondern christlichen Charakter trägt, hat ... notwendig zur Folge, daß man die Feststellung von Stilunterschieden nicht mehr zum Index und Kriterium verschiedener Hände ... machen darf. Diese Stilunterschiede beweisen grundsätzlich nichts gegen die ursprüngliche Einheit der hier ins Auge gefaßten Werke."

Daß gnostische Tradition mit im Spiel ist (wie Braun und Käsemann annehmen), ist richtig, gilt aber nicht für den gesamten Komplex der sog. Offenbarungsreden, sondern nur für einige Wendungen. Diese sind im 1. Joh. freilich bereits in die Kirchensprache aufgenommen. Wir müssen uns auf wenige Beispiele beschränken. Als erstes sei die Wendung in 2, 4 genannt: „Wer da sagt, ich habe Ihn erkannt" (nebst Parallelen). Sie besagt keineswegs, wie Büchsel (5) und Lindskrog (9) meinten, daß sich die Gnostiker auf Visionen Gottes und Christi beriefen – damit mißversteht man die gnostische Wendung. Es handelt sich um die Erkenntnis des (verborgenen!) Gottes durch das Offenbarungswort des Christuswesens. Wenn Büchsel

„ekstatische Erlebnisse" bei den Gnostikern vermutet, so deshalb, weil er sie nicht als Gnostiker anerkennt (Gnosis war für ihn nur ein – nachchristlicher – Synkretismus), sondern hier „verwildertes christliches Pneumatikertum", eine „Karikatur der urchristlichen Prophetie" zu finden meint. Schnackenburg (15) hat mit sicherem Takt gegen „die Verquickung der pneumatischen Unruhen, die die Ordnung des Gemeindelebens störten (1. Kor. 12–14), mit den glaubensgefährdenden Anschauungen der Antichristen von 1. Joh., die sich lehrmäßig äußern", Einspruch erhoben. Die Gnostiker hatten, wie Schnackenburg formuliert, eine „falsche religiöse Weltanschauung. Von dem charismatischen Überschwang, der das Zusammenleben der Christen und die Gemeindezucht gefährdet, findet sich im 1. Joh. keine Spur" (15). Die gnostische Behauptung der Sündlosigkeit (1. Joh. 1, 8) scheint uns freilich mit der 1. Kor. 3, 8 beschriebenen Haltung der korinthischen Paulusgegner nicht ganz ohne Zusammenhang zu sein.

Als weiteres Beispiel gnostischen Einflusses sei die berühmte Stelle 1. Joh. 3, 9 genannt: „Jeder aus Gott Gezeugte tut keine Sünde, weil sein" (Gottes) „Same in ihm bleibt." Dodd hat (77) auf die Verbindung aufmerksam gemacht, die zwischen der Lehre Valentins vom göttlichen Samen in den guten Seelen und der Lehre des 1. Joh. vom Samen Gottes besteht. Nach Valentin (Iren. I 5, 6; 7, 2; Exc. ex Theod. 53, 2) hat die Weisheit in manche der vom Demiurgen geschaffenen Menschen ein *σπέρμα πνευματικόν* gesenkt, dem Jesus den Weg zum Pleroma öffnet. Der Verfasser unseres Briefes wird freilich mit diesem Samen einfach die christliche Lehre meinen.

Gnostisch verdächtig sind – um wenigstens diesen wichtigen Punkt zu erwähnen – „auch die rätselhaften Anspielungen auf die ‚Salbung' *(χρῖσμα)* in 1. Joh. 2, 20. 26", wie Dodd richtig erkannt hat; anscheinend wissen die Leser, was dieser terminus technicus meint. Die Naassener behaupten: „Wir allein von allen Menschen sind Christen, die das Mysterium am dritten Tor vollendet haben und dort gesalbt sind mit unsagbarem *χρῖσμα* . . ." (Hippol. V 22). (Man kann jetzt dazu noch verweisen auf das valentinianische „Evangelium nach Philippus", aus dem Koptischen übersetzt von Hans-Martin Schenke, ThLZ 84, 1959 [Sp. 1–26], Spruch 68, der Taufe, Salbung, Eucharistie und Erlösung nacheinander nennt, und Spruch 95, der die Überlegenheit der Salbung über die Taufe lehrt.) Ign. Eph. XVII zeigt die Übernahme dieser gnostischen Redeweise durch orthodoxe Christen. Natürlich will der Verfasser des 1. Joh. hier nicht gnostisch lehren; er kehrt nur die Waffen der Häretiker gegen sie selber. Aber während das vierte Evangelium das gnostische Element wirklich gemeistert hat, liegen im 1. Joh. gnostische und christliche Wendungen nebeneinander, meint Dodd 153. (Wir nehmen diese Frage in A V wieder auf; s. u. S. 30 ff.)

3. Beziehungen zum Christentum

Damit sind wir schon bei dem Einfluß der christlichen Umwelt angelangt, wenn auch zunächst nur bei dem negativen der christlichen Gnostiker. Wichtiger ist der positive Einfluß des christlichen Evangeliums. Von den Synoptikern ist hier freilich nichts zu spüren. Die synoptischen Jesuslogien werden hier nicht zitiert, und das hat einen guten Grund: sie hätten keine Unterscheidungsmerkmale des wahren und des gnostischen Christusglaubens geboten. Aber man wird darüber hinaus sagen müssen: das für den 1. Joh. maßgebende Evangelium ist das des Johannes, mit dem sich der Brief vom Anfang bis zum Ende berührt (Hirsch, Stud. 171). H. J. Holtzmann (Hdkomm. 4. Bd. 1889, 210) hat die wichtigsten Anklänge zusammengestellt; vgl. ferner Brooke XIX-XXVII und Schnackenburg 32. Gegen den letzteren möchten wir freilich Hirsch in einem Punkt zustimmen: „Bei all diesen Zusammenklängen ist die Ursprünglichkeit einwandfrei auf seiten des vierten Evangeliums. Denn dort stehen die gleichlautenden Worte in klarem dialektischen Zusammenhang, im Briefe dagegen schwimmen sie in einem Element des Unbestimmbaren und sind dabei viel konventioneller geworden" (172). Trotzdem schließt diese Benutzung Ungleichheiten nicht aus, wie Hirsch weiter ausführt: die Christologie ist nicht ganz dieselbe. „Von einer Wiedergeburt aus Jesus, wie 1. Joh. 2, 29, könnte das Evangelium nicht reden. . . . Der „Glaube an Jesus, der Sohn ist", wird im Brief zum Glauben, „daß Jesus der Sohn ist". Was das besagt, wird erst durch Conzelmann ganz deutlich (s. u. A V, S. 35 ff.). Er hat auch einen weiteren Unterschied ans Licht gebracht, der trotz seiner Unscheinbarkeit wichtig ist. Der Anfang des Briefes erinnert ja an den des Evangeliums. Aber während es dort vom λόγος heißt, daß er ἐν ἀρχῇ ἦν, hören wir hier von dem, ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, und das ist nicht nur eine andere Weise, dasselbe zu sagen. Der Evangelist sieht den Logos schon vor der Schöpfung existierend, während der 1. Joh. die bei ihm beliebte Formel ἀπ' ἀρχῆς verwendet, die beim Schöpfungsanfang selbst einsetzt und zugleich jene „von Anfang an" sich gleichbleibende Tradition bezeichnen kann, auf die der Briefschreiber immer wieder zurückgreift (Conzelmann 195). All das und manches andere, was in A V zur Sprache kommen wird, besagt freilich (gegen Hirsch 172) nicht, daß der Brief den Eindruck erwecken will, vom Evangelisten geschrieben zu sein. Wahrscheinlich kannte der Briefschreiber kein anderes Evangelium als das des Johannes. Aber er benutzte es nicht sklavisch, sondern im Sinne der kirchlichen Tradition, in der er lebte. Daß das vierte Evangelium bei dieser Benutzung nicht gewinnt, steht auf einem andern Blatt. Die Versuche, den Brief als eine Vorstufe zum Evangelium zu erklären (Bleek, B. Brückner, Huther, Hilgenfeld, Reuss, B. Weiss), geben auf ihre Weise denselben Eindruck wieder.

A V: Das theologische Problem

1. Paradoxtheologie gegen Gemeindetheologie im 1. Joh?

Zuerst stellt sich uns hier die Frage: Kommen im 1. Joh. zwei verschiedene Theologien zu Wort? Ernst von Dobschütz (8) hat als erster im 1. Joh. zwei Theologien unterschieden: die „Quelle" arbeitet mit ethischen Begriffen (2, 29–3, 10), die „Bearbeitung" dagegen mit unzureichenden „physischen" Begriffen (3, 9: der Christ kann nicht sündigen). Bultmann wiederholte, wenn auch in anderer Formulierung und sich auf reicheres Material berufend, die Behauptung, daß in diesem Brief zwei Theologien sprechen: die „Vorlage" vertritt einen „reinen Offenbarungsglauben" (157). Sie verbindet in 1, 5–10 in paradoxem Nebeneinander (140) zwei Gedanken: 1. Gemeinschaft mit Gott (Bultmann las damals in 1, 7 *αὐτοῦ*) und Lichtwandel gehören unlöslich zusammen (1,6 f.); ebenso aber auch 2. „die Wahrheit haben" und „die Sünde bekennen". Beides, so führte Bultmann weiter aus, umgreift der Gedanke: dem (religiösen) Verhältnis zu Gott entspricht eine bestimmte (sittliche) Haltung des Menschen. Modern (wenn auch vielleicht nicht besser) ausgedrückt: „Man hat Gott nicht als ein Was, sondern nur im Wie seiner (= des Menschen) geschichtlicher Existenz. Dieses ‚Wie' prägt sich sowohl im Tun wie in der Bereitschaft zum Sündenbekenntnis aus" (139). Wo die Verpflichtung zu einem bestimmten Wandel lebendig wird, wird auch das Gefühl der Schuld lebendig sein, und umgekehrt. In beiden Sätzen („wir müssen im Licht wandeln"; „wir müssen unsere Sünde bekennen") spricht sich das Bewußtsein aus: der Christ steht nicht als ein Fertiger mit Ansprüchen vor Gott, sondern stets als ein von Gott in Anspruch Genommener und auf Gott Angewiesener. Dabei ist die Paradoxie behauptet: nur ein sittlicher Wandel rechtfertigt das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott, und doch ermöglicht gerade nur das Bekenntnis, Sünder zu sein, diese Gemeinschaft. Der wirkliche Stand des Christen ist der unter der Vergebung. Die Sündenvergebung wird in 1, 8–10 hervorgehoben, um den Menschen davor zu warnen, sich sündlos zu fühlen; diese Warnung hält ihn in seinen Grenzen. Die Theologie des Bearbeiters dagegen (2, 1 f.) biegt diese Warnung, sich sündlos zu fühlen, in offenbarem Mißverständnis von 1, 8–10 in den Trost der Sünder um: „Der Christ soll nicht sündigen; passiert es ihm doch, so kann er sich der Fürbitte Jesu Christi getrösten" (140).

Sieht man genau zu, dann wird es einem freilich fraglich, ob Bultmanns Deutung in der sog. Quelle das dialektische Gleichgewicht wirklich wahrt und nicht die Vergebung nur als Mittel zur Warnung vor Überheblichkeit wertet. Dann hätte der Imperativ der Mahnung das Übergewicht über den Indikativ der Sündenvergebung.

Beyer hat Bultmanns These von der zwiefachen Theologie im 1. Joh. übernommen und sie noch auf 3, 20 ff. ausgedehnt (612). „Die Quelle stellt mit ganzer Schärfe die Tatsache, daß unser Herz uns verdammt, neben die, daß wir uns dennoch Gottes getrösten dürfen. ‚Wenn uns unser Herz nicht verdammt', wie es die Auslegung als das Erstrebenswerte hinstellt, dann haben wir ja offenbar die Wahrheit ebenso verloren, wie in dem Augenblick, wo wir unsere Sünde leugnen" (vgl. 1, 8). Genau so wie der Verfasser des Briefes diesen Satz seiner Vorlage (1, 8) in der Auslegung (2, 1. 2) abzuschwächen sucht, gleitet (613) er über die unerbittliche Selbstverdammung unseres Herzens hinweg und gründet die Gebetserhörung, wie Bultmann auch schon betont, nicht auf die glaubende Einsicht in Gottes Größe, sondern auf das Halten der Gebote und auf das – schon im Ausdruck stets dem reinen Verständnis des Evangeliums gefährliche – Tun des vor Gott Wohlgefälligen." Bestätigt sich Bultmanns These in ihren Grundgedanken, „so haben wir in der hier aufgedeckten Vorlage eine hochbedeutsame nichtpaulinische Quelle für die Rechtfertigungslehre des Urchristentums: Die Erkenntnis der aus dem Wesen Gottes entspringenden menschlichen Verpflichtung, die Einsicht in die stetige Sündenverhaftung des Menschen und die Lösung dieser Not durch die rettende Treue Gottes stehen hier völlig unabgeschwächt nebeneinander" (613).

Damit hat Beyer ein Stichwort ausgegeben, das von den Exegeten alsbald aufgenommen wird: die Quelle vertritt die Rechtfertigungslehre des Urchristentums, die nach Beyer offensichtlich keine andere ist als die der Reformation. Ausdrücklich ausgesprochen hat das wohl zum erstenmal Georg Eichholz, indem er zugleich dafür die berühmte Formel aus Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 (ed. Ficker, II 108, Zeile 12 f.) verwendet: simul peccator et iustus: „Wir kommen ohne das simul iustus et peccator als Exegeten nicht durch. Sonst zerbricht uns die Möglichkeit einer Exegese schon im ersten Kapitel des Briefes" (26). Noch betonter erscheint diese Formel in der Göttinger Antrittsvorlesung Ernst Käsemanns: „Der 1. Johannesbrief entfaltet zum ersten Male in der Kirchengeschichte thematisch das Motiv des simul iustus et peccator, oder anders gewendet: der Notwendigkeit täglicher Vergebung im Leben des Christen" (306).

Aber zugleich macht sich ein charakteristischer Unterschied von der Exegese Bultmanns (die man doch gerade mit dieser lutherischen Formel wiedergibt) fühlbar: Herbert Braun (der jene lutherische Formel nicht zitiert) gibt zwar zu: „Der Passus 1, 5–10 bindet ... paradoxerweise den Lichtwandel und den Verzicht auf die Behauptung der eigenen Sündlosigkeit als das rechte Christsein aneinander" (266). Aber Braun versteht 1, 5–10 anders als Bultmann: V. 8 f. warnen nur davor, den Halt und

Trost in etwas anderem als in der an das" (Sünden-) „Bekenntnis geknüpften Vergebung zu suchen." „Die Ausklammerung des Trostes" aus V. 8–10 bei Bultmann „besteht also nicht zu Recht" (266). Damit verschwindet das, was wir oben das Übergewicht des Imperativs der Mahnung über den Indikativ der Vergebung genannt haben. Aber auch Braun ist noch überzeugt, daß sich im 1. Joh. zwei verschiedene Theologien vernehmen lassen. Der *καὶ ἐάν*-Satz 2, 1 b sprengt endgültig die Konzeption von 1, 5–10: „Der paradoxe, radikale Begriff von Sünde und Nichtsünde aus 1, 5–10 hat ... einer moralisierenden, frühkatholischen Betrachtung Platz gemacht" (266).

2. Eine einheitliche Theologie im 1. Joh.

Dem – und damit der Bultmannschen These von den zwei Theologien im 1. Joh. – widersprach nun Ernst Käsemann. Die Verse 2, 1 f. – so führte er aus – legen gar nicht 1, 6 f. aus und geben deshalb auch keine falsche Auslegung davon. Die (inzwischen von Bultmann selbst aufgegebene) Variante *μετ' αὐτοῦ* in 1, 7 muß der weit besser bezeugten Lesart *μετ' ἀλλήλων* weichen, welche die Gottesgemeinschaft als die Praxis der Bruderliebe beschreibt. Dann beziehen sich aber die Verse 2, 1 f. gar nicht darauf, sondern führen 1, 8–10 weiter: „Die Mahnung von 1, 8 ff., sich nicht eingebildeter Sündlosigkeit hinzugeben, wird in 2, 1 a ... durch die Mahnung fortgeführt, den Kampf mit der Sünde ernstzunehmen." „Nun entsteht die Frage, wie es sich mit dem verhält, der in solchem Kampf unterliegt. 2, 1 b tröstet: Für den ist Jesus Christus der Vergebende. Aus dieser Analyse folgt, daß 2, 1 f. ... nicht falsche Exegese von 1, 6–10, sondern antithetische Weiterführung des Gedankens von 1, 8 ff. ist. Die Warnung vor eingebildeter Sündlosigkeit ermöglicht die Mahnung zum Kampf wider die Sünde. Die Mahnung schöpft umgekehrt ihre Kraft aus dem Wissen um die Vergebung, das den Kampf des Christen nicht sinnlos sein läßt." 1, 8–2, 2 weisen also die Dialektik des Christseins als Stand unter der Vergebung auf: Der Mensch in diesem Stand ist nicht vollkommen, so daß er keine Aufgabe mehr hätte. Umgekehrt steht sein Heil nicht auf dem Erfolg seines Kampfes: es „ist seinem Kampf vorgegeben und wird in seinem Kampf nur bewährt. Der Stand in der Vergebung macht von superbia und desperatio in gleicher Weise frei" (306, Anm. 2, am Schluß des vorletzten Abschnitts).

Eine in mancher Hinsicht ähnlichen, aber doch eigenen Weg war zehn Jahre vorher Christian Lindskrog gegangen. Er wollte den Gegensatz überwinden zwischen den absoluten Forderungen, die der Brief erhebt, und den Trostsprüchen, welche die Sünde in der Gemeinde voraussetzen. Dazu mußte er den Punkt zeigen, von dem aus beide Aussagen ihren Sinn bekamen. Lindskrog fand, daß die gewöhnliche Auslegung des Briefes zu

inem ziemlich banalen Ergebnis führt: „Der Brief wird fast eine Mahnung, inem unerreichbaren Ideal nachzuleben, und das wird die Hauptsache" (7). Eigentlich sollten die absoluten Ausdrücke, mit denen der Brief das Christ-ein beschreibt, „bei den Lesern die größte Anfechtung und Verzweiflung vecken" – wenn sie nämlich die Worte so nehmen, wie sie lauten. Um das zu vermeiden, schraubt man die Forderungen herab, so daß die Worte des Briefes sinnlos übertrieben scheinen (5). Andererseits trösten die Trostworte len Leser nur, wenn er über ihnen jene Forderungen vergessen hat (6). Diese Not läßt Lindskrog nach der Stelle suchen, von der aus das Ganze les Briefes gesehen werden muß. „Was soll der gewöhnliche Mensch tun, an den der Brief gerichtet ist?" (6).

Lindskrog fand eine Antwort, indem er vor allem (neben F. D. Maurice: 5, Anm. 1) auf Luther zurückgriff. Luther hat ja 1527 eine Vorlesung über den 1. Joh. gehalten (WA Bd. XX), in der er das Schreiben unter dem Eindruck seines eigenen Kampfes gegen die Schwärmer auslegte. Lindskrog hat gesehen, daß man Luthers Exegese aus der paulinischen in die johanneische Sprache übersetzen muß (5, Anm. 1). Dabei ergab sich ihm als Lösung: Es existiert nur eine einzige Sünde: der Unglaube an den in Christus und dem Wort von ihm (das in der Gemeinde gehört wird) sich offenbarenden Gott. Der Glaube an ihn hat Vergebung, erhält in der Gemeinschaft mit ihm und ist Lichtwandel! Ebenso wie diese drei Aussagen auf dasselbe gehen, verhält es sich auch mit den Worten Gebot, Wort und Verheißung (S. 16. 19). Es handelt sich stets um Jesus und das in der Gemeinde gehörte Wort von ihm, nicht um menschliche Leistungen oder Erlebnisse. In dieser Weise versteht Lindskrog auch 1, 5 ff.: „Gott ist Licht. Darum herrscht vollkommene Befreiung (frelse) vom Bösen da, wo Gott in Christus ist, und da Christus zu den Verlorenen gekommen ist, ... bedeutet die vollkommene Erlösung Versöhnung mit Gott, Vergebung der Sünde" (14). „Es ist sehr bezeichnend, daß die Verkündigung der Vergebung im Brief gerade an den Stellen am stärksten wiederkehrt, wo am absolutesten gesagt wird, daß der, der von Gott ist, nicht sündigt und nicht sündigen kann" (1. Joh. 3, 5. 8). Gewöhnlich deutet man diesen Hinweis auf Jesu Tat als ein „starkes Motiv, nicht zu sündigen: Wenn es Jesu eigentliche Tat war, die Sünde zu vernichten, wie könnt ihr da sündigen! Das ist" – meint Lindskrog – „eine echt bürgerlich-kirchliche Betrachtungsweise, die nicht viel mit der Wirklichkeit zu tun hat" und welche der Zusammenhang Lügen straft. Diese Erklärung bekommt man nur heraus, „weil man nun einmal will, daß die Stelle eine Mahnung enthalten soll, nicht zuviel zu sündigen, sondern mit seinem Christentum Ernst zu machen. Aber alle biblische Analogie führt doch dazu, diese beiden Ausdrücke ‚Sünde wegnehmen' und ‚die Werke des Satans niederbrechen', von seiner Versöhnung zu verstehen". (Das hat auch Bult-

MANN gesehen. Aber gerade darum hält BULTMANN diese Worte für sekundär.) „Der Sinn ist also: gerade weil Christus kam um der Sünde willen, gibt es keine Sünde da, wo er ist. Luther sagt zu 3, 6: Ubi est Christus, tollit peccatum; ergo manet in eo negotio, quod est ‚tollit peccatum' (WA XX, S. 702, Z. 17 f.). In seiner Gemeinschaft sind wir ganz frei von Sünde, weil wir immer mit ihm unter der Vergebung leben" (15).

Die katholische Exegese, vorbildlich vertreten durch RUDOLF SCHNACKENBURG, braucht sich nicht damit abzumühen, die lutherische Rechtfertigungslehre im 1. Joh. wiederzufinden. Aber das erspart ihr nicht die Antwort auf die Frage: streiten sich im 1. Joh. zwei Theologien miteinander und, wenn dies – wie zu erwarten – verneint wird (256, Anm. 2), wie sieht nun die Theologie des Briefes aus? Das läßt sich offensichtlich nicht ganz leicht sagen. „An sich erfüllt den Verfasser ein gesundes christliches Selbstbewußtsein, in dem er von der Sündlosigkeit der Gottgezeugten (1. Joh. 3, 9; 5, 18 f.) und von der Bruderliebe, die in der Gemeinde herrscht (3, 14), zu schreiben wagt. Aber die Behauptung der Irrlehrer, keine Sünde zu haben (1, 8), können sich die Christen in dieser Uneingeschränktheit nicht zu eigen machen." So darf nur Jesus sprechen. Dann entsteht aber eine Spannung zu dem soeben geforderten „Wandel im Licht, d. h. einem rein sittlichen Leben nach dem Maßstab des allmächtigen Gottes" (71). „Die Lösung liegt für den Verfasser darin, daß die Christen zwar dem Sündigen nicht enthoben, aber durch das Blut Jesu von jeder Sünde gereinigt werden (72)."

Ein Exkurs „Christ und Sünde" (253–258) deutet an, daß damit die Frage doch noch nicht ganz beantwortet ist: hier „berühren wir einen schwierigen und kaum ganz erhellbaren Anschauungsbereich der johanneischen Theologie". Der Verfasser scheint – besonders in 4, 4–6, aber auch in 2, 19 – von in prädestinatianischem Sinn „zum göttlichen Licht- und Lebensbereich gehörigen Menschen zu sprechen", „die die Gotteskindschaft durch den Glauben und den Empfang der Taufe nur noch zu realisieren brauchen". „Von ihnen erwartet der Verfasser offenbar, daß sie ihre göttliche Wesensart weder durch Abfall vom Christusglauben noch durch schwerste sittliche Schuld jemals verlieren." „Damit entsteht ein Bild vom ‚Gotteskind', das in eigentümlicher Weise ewige Berufung, sakramentale Verwirklichung und sittliche Bewährung in sich vereinigt." „Es wäre vermessen, diese großartige Verdichtung seiner" (des Verfassers) „Gotteskindvorstellung auflösen zu wollen." Jeder Christ soll „mit aller Glut . . . glauben, daß er positiv zum Gotteskind berufen ist" (258).

Auch dieser Deutungsversuch verrät, daß das Problem noch immer nicht bezwungen ist. Daß er den Verfasser ein „gesundes christliches Selbstbewußtsein", die Sündlosigkeit der Gottgezeugten behaupten läßt, während doch das Ernstmachen mit dieser Behauptung nach SCHNACKENBURGS gesundem

Urteil häretisch ist, bezeugt diese Schwierigkeit ebenso deutlich wie die Vermutung, daß sich dieser „Anschauungsbereich der johanneischen Theologie kaum mehr ganz erhellen" läßt. Kurz und deutlich: der 1. Joh. bleibt immer noch undurchsichtig. Läßt sich dieses Dunkel nicht lichten? Ist schon alles gesagt, wenn die Forschung hinweist auf das Paradox (mag man es paulinisch, lutherisch oder im Sinne KIERKEGAARDS fassen) oder wenn sie die Sündenvergebung zum Generalnenner macht oder ihre Zuflucht nimmt zu dem problematischen Begriff der Gottgezeugten, die ihre Wesensart von – schwerster – Sünde ausschließt?

3. Das neue theologische Problem der Häresie und die Tradition

Tatsächlich ist doch hier noch ein weiteres Element im Spiel, das bisher unerwähnt blieb. So allgemein und abstrakt auch die Aussagen des 1. Joh. gefaßt sind, so ist der Brief dennoch in einer und für eine bestimmte Situation verfaßt worden: nämlich in einer Auseinandersetzung mit gnostischen Irrlehrern. Darin stimmen Forscher so verschiedener Richtung überein wie BULTMANN und LINDSKROG, SCHNACKENBURG und CONZELMANN, DODD und NAUCK. Das bedeutet aber – und für diese Erkenntnis sind wir besonders CONZELMANN (194 f.) zu Dank verpflichtet –: die innere und äußere Situation des 1. Joh. unterscheiden sich charakteristisch von der des vierten Evangeliums. Dieses hatte es mit dem Unglauben der Juden zu tun (sie vertreten zugleich die „Welt", die nicht an Jesus Christus glauben will); es ging darum, ob die Leser des Johannes zum Glauben an Jesus kamen oder nicht. Glaube an Jesus oder Unglaube – das war das Entweder/Oder. Im 1. Joh. dagegen ist die Lage ganz anders: hier stehen sich Christen gegenüber. Jedenfalls wollen sie Christen sein und behaupten, an Christus zu glauben. Ja wenn nicht alles täuscht, erhoben die gnostischen Christen sogar den Anspruch, die rechten und wahren Christen zu sein, die allein den Vater und den Sohn erkennen. Sie sind von der bloßen *πίστις* zur *γνῶσις* „fortgeschritten" (2. Joh. 9). Diese Lage zwang nun dazu, zwischen einem rechten und einem falschen Christusglauben zu unterscheiden und Maßstäbe zu finden, die den rechten Christenglauben als solchen erwiesen. Man könnte sagen: hier hat sich zum erstenmal das konfessionelle Problem gemeldet. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß zwei verschiedene christliche Glaubensweisen jeweils für sich die Rechtgläubigkeit beanspruchen. Die Zahl der Bekenner hier und dort entscheidet nicht. Die Exegeten legen 1. Joh. 2, 19 gewöhnlich so aus, daß eine kleine gnostische Gruppe „die Gemeinde" verließ. Vielleicht war es so. Aber das ist eine Deutung, die aus der Sicht des Verfassers des 1. Joh. einen Schluß zieht, eine Deutung, die nicht unbedingt zuzutreffen braucht. Wir wissen ja gar nichts über das Stärkeverhältnis beider Gruppen (es kann in den einzelnen Gemeinden

außerdem noch verschieden gewesen sein; man vgl. die Sendschreiben der Apokalypse! Es ist sogar möglich, daß hier oder da die gnostische Gruppe zahlenmäßig überwog. Vielleicht hat sie sogar einmal die andere Gruppe (die nach dem eigenen Urteil und dem der Nachwelt „orthodox" war) aus der Gemeinde ausgeschlossen. Aber mag das sein, wie es will: unser Brief verrät noch die Erschütterung darüber, daß der Glaube an Christus nicht mehr als Erkenntnismerkmal der Christen ausreicht. Man vgl. dazu auch Mk. 13, 22 mit seinem Erschrecken über *ψευδόχριστοι* und *ψευδοπροφῆται*, welche sogar die Erwählten zum Irrtum zu verführen drohen. Wie konnte man diesen gnostischen Christusglauben als den unrechten erweisen?

Conzelmann hat in diesem Zusammenhang auf die Betonung der Tradition hingewiesen (195), auf das, was die Leser „von Anfang an gehört haben" (z. B. 1. Joh. 2, 7. 18). Diese Überlieferung, die „von Anfang an" da war, scheint freilich nur an zwei Stellen auf ein formuliertes Bekenntnis zurückzugreifen, wie es Conzelmann voraussetzt (197). Einmal nämlich mit der Aussage: Jesus Christus ist ins Fleisch gekommen (4, 2). Diese Formulierung dürfte nur eine gegen die Gnosis gerichtete Umwandlung der viel älteren Formel sein: Jesus ist der Christus (2, 22), die nun freilich ihren Sinn änderte. Sie meinte nicht mehr: Jesus ist der Messias, sondern: der Mensch Jesus und das himmlische Christuswesen sind eins. So verstanden kann die Formel die gnostische Trennung des Menschen Jesus von dem Himmelswesen Christus erfolgreich bekämpfen. Zum andern sieht nach einer Bekenntnisformel die in 1, 7 aufgenommene Wendung aus: „das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde." Der Verfasser reflektiert nicht über die Opfervorstellung, welche dieser Aussage zugrunde liegt. Er hat den Glauben an das reinigende Blut Jesu wohl „von Anfang an" übernommen und sieht darin einen, wenn nicht *den* Kernpunkt des christlichen Erlösungsglaubens. Daß er mit diesem Blut das Abendmahlssakrament im besonderen meint, ist in 1, 7 nicht angedeutet; dagegen wird man die Erwähnung des Blutes in 5, 6 – neben dem (Tauf-) Wasser – kaum anders verstehen können. Die hier vorliegende Sakramentslehre macht es wahrscheinlich, daß der 1. Joh. jene Stellen im vierten Evangelium voraussetzt, die von diesen beiden Sakramenten sprechen (besonders an Joh. 6, 52–59 und 19, 35 wird man in diesem Zusammenhang denken).

Fraglich ist dagegen etwas anderes. Conzelmann betont 195 stark die Bedeutung, welche in der Situation des 1. Joh. die Reflexion bekam: Jetzt muß die Richtigkeit des Glaubens festgestellt werden. Die Erkenntnis wird zur Reflexion auf sich selbst genötigt (195). In der Anm. 4 dazu schreibt Conzelmann: Typisch ist 2, 3: „Daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben" – man besinnt sich auf die Richtigkeit der eigenen Stellung. Nun, daß der Verfasser des 1. Joh. und seine Zeit vor der Frage standen, worin

sich ihr wahres Christentum von dem falschen der *ἀντίχριστοι* unterschied, und daß sie sich auf das Unterscheidungsmerkmal besonnen haben, darüber besteht freilich kein Zweifel. Dagegen bedurfte es u. E. keiner großen Reflexion, um diesen Unterschied zu erkennen. Die gnostische Christologie – das Himmelswesen Christus darf nicht Mensch werden, weil es sonst selbst der sündigen Welt verfiele – war eine Neuerung, und die Leugnung der Sünde durch die Gnostiker war es gleichfalls. Es bedurfte keiner tiefen Reflexion, um zu erkennen: hier waren gerade jene Züge der christlichen Verkündigung geleugnet, die „von Anfang an" – man denke an das Bekenntnis in 1. Kor. 15, 3: „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift" und an die Betonung seines Blutes im synoptischen Abendmahlsbericht, die sogar 1. Kor. 10, 16 noch zu spüren ist – den Christen als Glaubenswahrheiten eingeleuchtet hatten.

Freilich tritt zu diesen beiden Zügen – volle Menschwerdung und Hingabe des Blutes für unsere Sünden – noch ein dritter hinzu, der jüngeren Datums ist: „Daran erkennen wir, daß ‚wir ihn erkannt haben', wenn wir seine Gebote halten." Die Übereinstimmung der Lebenswirklichkeit, des „Wandels" mit dem Bekenntnis hilft mit als Kriterium gegen die Gnostiker. Diesen werden hier keine sittlichen Verirrungen nachgesagt; was ihnen aber vorgeworfen wird, ist die Tatsache, daß sie nicht in der Gemeinde geblieben sind und damit das Liebesgebot – die Liebe zum Bruder – verletzt haben (Conzelmann 197). Das Liebesgebot selbst erscheint in der synoptischen Tradition früh und an betonter Stelle in der Frage nach dem höchsten Gebot (Mk. 12, 28 ff. par.). Aber im 1. Joh. ist der „Nächste" der Mitchrist geworden (die Geschichte vom barmherzigen Samariter wirkt sich hier nicht mehr in ihrer Tiefe aus); wer ihm gegenüber versagt, indem er ihm die Gemeinschaft aufkündigt, der verstößt gegen das Liebesgebot. Die Kampflage, in der das junge Christentum nicht nur mit dem Judentum und Heidentum, sondern auch mit der christlichen Gnosis stand, verengert den Blick, so daß er nur noch die eigene Gemeinschaft sieht (in Qumran wird das in analoger Situation erschreckend deutlich). Außerhalb der eigenen Reihen beginnt sofort die „Welt", die man nicht lieben darf (2, 15). Wenn sich im gnostischen Christentum so etwas wie das Problem der verschiedenen Konfessionen gemeldet hatte, so wird es jedenfalls dadurch entschieden, daß man die anderen als Häretiker abstieß. Der Begriff „Häretiker" wird allerdings nicht verwendet; die Gegner werden in 4, 1 mit einem traditionellen Begriff *ψευδοπροφῆται* genannt, und in 2, 18 heißen sie *ἀντίχριστοι* (woraus man nicht mit Büchsel und Lindskrog 49 schließen darf, daß sie sich selbst *χριστοί* genannt haben!). Aber der Sache nach ist damit das ausgesagt, was man später mit dem Begriff Häresie meint. Wahrscheinlich wird man auch die vielbesprochene Stelle 5, 16 unter diesem Gesichtspunkt verstehen müs-

sen: die „Sünde zum Tode" ist der Abfall von dem Christusglauben, dessen sich die Gnostiker schuldig machten, indem sie eigene Gemeinden gründeten. Wenn der Verfasser hier auch sehr behutsam spricht, so wird doch deutlich, daß er keine Fürbitte für diese Todsünder will (gegen Bauernfeind 51), weil er diese Sünde für unvergebbar hält. An dieser Versagung der Fürbitte läßt sich die unerbittliche Schärfe erkennen, mit welcher der Trennungsstrich zwischen dem wahren und dem falschen Christusglauben (der eigentlich antichristlich ist!) gezogen wird.

4. „Entgiftung" gnostischer Begriffe in frühkatholischer Theologie

Aber nun ereignet sich etwas sehr Eigenartiges. Die Kirche, welcher der Verfasser angehört, behauptet, daß sie selbst alles das besitzt, dessen sich die Gegner besonders rühmen. Sie übernimmt bei dieser Behauptung ein gut Stück der gnostischen Terminologie, was den Exegeten weidlich zu schaffen gemacht hat. So dürfte sich die anstößige Redeweise vom „Samen Gottes" erklären, der im Christen ist (3, 9) und ihn nicht sündigen läßt. Der Verfasser wird dabei an den Geist gedacht haben, den der Christ bei der Taufe empfängt; von ihm spricht auch das *χρῖσμα*, die Geistsalbung bei der Taufe (2, 19. 27). Daß die Leser dank dieses *χρῖσμα* (an dem gnostischen Ursprung dieses Begriffs wird man nach Dodds Forschungen 77 nicht mehr zweifeln) keine Belehrung mehr brauchen, ist freilich – darin sind wir mit Conzelmann 201 gegen Käsemann 309 einig – keine Antithese zur Tradition. Andererseits leuchtet uns Conzelmanns Deutung nicht ein: der Vers zeige die reflektierte Briefsituation: daß sie die Wahrheit kennen, muß ihnen gesagt werden. Man wird vielmehr die Betonung, daß die Leser alle (2, 20; *πάντες* B ℵ ist dem *πάντα* A C lat sy^{h} vorzuziehen) „wissen" (nämlich die „Wahrheit"), aus der Abwehr des gnostischen Anspruchs verstehen müssen, daß die Gegner allein die Gnosis haben. Demgegenüber erklärt der Verfasser: Nein, wir „großkirchlichen" Christen (wenn man uns diesen Anachronismus einmal erlaubt) sind alle Gnostiker und brauchen von den auf ihre besondere Erkenntnis pochenden Irrlehrern samt deren Genossen keine Belehrung. Dabei hat der Verfasser keine Schwierigkeit darin gesehen, die gnostische These von der Sündlosigkeit des (gnostischen!) Christen zu übernehmen (weil im Gnostiker ja der göttliche Same steckt!). Er denkt bei der Sünde, die hier dem Christen abgesprochen wird, an die Todsünde des Abfalls. Und wenn sie nun doch einer begeht? Dann war er eben nicht aus Gott, weil er die Brüder nicht geliebt hat.

Diese Verwendung des Liebesgebotes hindert den Verfasser keineswegs daran, das Liebesgebot auch sehr nüchtern auf die Wohltätigkeit innerhalb der Gemeinde zu beziehen (er ist alles andere als ein abstrakter Systematiker, so abstrakt auch manche seiner Kampfessätze klingen). Wer wohlhabend

ist und seine Brüder darben sieht und kein Erbarmen mit ihnen empfindet und seine Geldtasche für sie nicht aufmacht – wie soll die Liebe Gottes in dem bleiben? (3, 17!). Darum sind auch die Akrobatenkunststücke mancher Exegese zu 3, 20 ff. gar nicht erforderlich: der Verfasser meint wirklich, daß dann, wenn uns unsere Sünden schwer aufs Herz fallen, wir uns damit trösten, daß Gott auch unsere guten Werke sieht (wenn wir sie getan haben!). Unser Herz soll uns keineswegs immer verdammen (wie Beyer als ein getreuer Schüler Holls den Verfasser auslegte); im Gegenteil, nur wenn unser Herz uns nicht verurteilt, haben wir das rechte Vertrauen zu Gott und können erhörlich beten. Das ist nun freilich so ziemlich das Gegenteil von dem, was Lindskrog im 1. Joh. zu lesen meinte; der „johanneische Pastoralbrief", wie Conzelmann 201 den 1. Joh. genannt hat, gehört tatsächlich viel tiefer in den Frühkatholizismus hinein als die paulinischen Pastoralbriefe.

Diese Lösung wird – zum mindesten in protestantischen Kreisen – nicht freundlich aufgenommen werden. Man wäre froher, wenn der 1. Joh. Paradoxien im Stil Kierkegaards oder Luthers enthielte. (Übrigens hat Luther selbst, trotz seiner Formel simul peccator et iustus, keineswegs die Begriffe „beziehungslos nebeneinander gestellt", wie Beyer anzunehmen schien. An der betreffenden Stelle in der Römerbriefvorlesung [s. o. S. 31] nennt er den Menschen aegrotus in re, sanus in spe – Gott als der gute Arzt erklärt den Kranken schon für gesund, weil er sicher ist, daß er ihn heilen wird.) Aber es kommt noch anderes hinzu, was sehr deutlich für unsere Ansicht spricht. Schon Lindskrog (16) hat bemerkt, daß der Verfasser des 1. Joh. Gebote, Wort und Verheißung als gleichsinnig verwendet. Das erklärt sich sehr einfach innerhalb einer Glaubensform, für die das Christentum nova lex zu werden im Begriff stand (wenn auch dieser Begriff im 1. Joh. noch nicht begegnet). Die großen Worte der Vergangenheit – für den Verfasser erklingen sie im Johannesevangelium – sind abgegriffen wie lange gebrauchte Münzen; sie bekommen alle denselben kirchlichen Einheitswert. Diesen Vorgang kann man auch an den aus dem vierten Evangelium bekannten Begriffen studieren. Dort (16, 33) sagt Jesus zu seinen Jüngern: „Seid getrost, ich habe die Welt besiegt." Hier aber (1. Joh. 5, 4) hören wir, daß alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt dadurch, daß es den rechten, „orthodoxen" Glauben hat, der – anders als die Gnostiker – glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Es fällt darum auch nicht weiter auf, daß der Verfasser 2, 13 f. den Jünglingen versichert, daß sie den Bösen besiegt haben – wiederum einfach dadurch, daß sie am rechten Glaubensbekenntnis festhalten. Man sträubt sich zunächst gegen eine solche Lösung und versucht diese Stelle aus der Einheit zu erklären, in welcher der Glaubende – als Glied des Christusleibes, paulinisch gesprochen – mit seinem himm-

lischen Herrn steht. Aber der Zusammenhang weist in eine andere Richtung: 2, 7–12 enthält recht deutlich die Polemik gegen die Gnostiker, die dann in 2, 18 ff. offen zutage tritt. Oder ein anderes Beispiel: 3, 14 spricht als ruhige Gewißheit aus: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod ins Leben hinübergeschritten sind, denn wir lieben die Brüder." Jeder Leser denkt dabei an Joh. 5, 24, und mit Recht. Aber an unserer Stelle geht es – das darf man nicht überhören – um den Gegensatz zu den die Gemeinde verlassenden Gnostikern. Freilich sollen dann die Gemeindechristen nun auch wirklich (3, 18) die Brüder tatkräftig unterstützen. Das gibt dann das gute Gewissen gegenüber dem anklagenden Herzen – ein Gedanke, über den Beyer (s. o. S. 31) entsetzt war. Aber für den Verfasser ist nicht umsonst der Lebenswandel (neben dem rechten Bekenntnis: 2, 22!) das eigentliche Merkmal des echten Christentums. Darum läßt sich in seinem Brief die Paränese gar nicht von der Bekämpfung der gnostischen Irrlehre trennen, sondern durchdringt alles. Der Verfasser ist ein Praktiker – im guten Sinne –: nicht ein geistlicher Handwerker oder geistlicher Bürochef, sondern darauf bedacht, die Bedrohung seiner Gemeinde durch die Gnosis abzuwehren und ihre eigene Bereitschaft, füreinander tatkräftig einzutreten, nicht einschlafen zu lassen (2, 13–20). Aber für theologische Finessen hat er weder Ohr noch Zeit.

Darum dürfen wir uns auch nicht darüber wundern, daß er jene Formeln, die ihm die Tradition, aber auch die Gegner boten, unbekümmert verwendet und im Grunde alle das eine ihm notwendig Erscheinende besagen läßt: „Im Licht sein" oder „Gott erkennen", „Gottes Leben bleibend in sich haben", „die Welt" oder „den Bösen besiegen", „stark sein" und „in Gott bleiben", „die Salbung haben" und „die Gerechtigkeit tun", „aus Gott gezeugt sein", „Gottes Kind sein", „seinen Samen in sich haben", „aus der Wahrheit sein" und „die Gebote bewahren" – all das und noch manches andere besagt für ihn letztlich nicht verschiedene Dinge, sondern den einen und einfältigen Inhalt des rechten Christenlebens. Daß sich dieses Leben im geschlossenen Kreis der Gemeinde abspielt, den die Welt verlockend und gefährlich umbrandet – die εἴδωλα stehen verführend außerhalb dieses rettenden Kreises auf der Lauer (5, 21) –, das ist die Lage, in der damals nicht nur eine einzelne Gemeinde existierte, sondern die Lage der Christenheit überhaupt, soweit sie der Verfasser überblickt und anredet.

5. Eschatologie

Diese Situation wird freilich nicht andauern. Die letzte Stunde hat begonnen. Daß die Irrlehrer als eine Verkörperung des Antichrists aufgetreten sind, verbürgt das. Aber von einer Panik angesichts des drohenden Endes

ist nichts zu spüren. Wenn der Herr, wie verheißen, wiederkehrt, dann werden die Christen aus dieser abnormen Lage befreit werden, in der sie der Haß der Welt umgibt, und an der Herrlichkeit des Herrn den vollen, gleichen Anteil haben (3, 2).

An dieser Stelle (Synge 79 will sie durch andere Interpunktion verständlich machen: Punkt nach *ἐφανερώθη*, Semikolon nach *οἴδαμεν*) meldet sich neu die Abschwächung johanneischer Begriffe, die oben (A IV, S. 29: „viel konventioneller") schon erwähnt war. Aus 3, 6 wird deutlich: *τέκνα θεοῦ* meint den gegenwärtigen Christenstand, den nach der Parusie ein höherer, christusgleicher ablöst. Diese Unterscheidung von jetzt und dereinst und die Auffassung dieses „dereinst" ist Paulus freilich nicht fremd gewesen (Rö. 8, 29; Phil. 3, 20!). Aber die Verlegung der Parusie in das Jetzt des Hörens der Botschaft bei Johannes verträgt sich damit nicht. Jedenfalls meint das (im vierten Evangelium seltene) *τέκνα τοῦ θεοῦ* (1, 12; 11, 52) etwas, was hier und jetzt Wirklichkeit werden kann und soll und dann wesentlich nicht mehr überboten wird (den Ausdruck „Sohn" hat Joh. freilich für Christus vorbehalten; die Christen werden nur einmal (12, 36) „Söhne des Lichts" genannt). Der 1. Joh. aber beansprucht den Ausdruck „Kinder Gottes" für die Gegenwart und läßt für die Zukunft eine (terminologisch nicht genauer umschriebene) Erhöhung darüber hinaus ahnen.

6. Die Sakramente

Die Sakramente treten in der Botschaft des 1. Joh. nicht besonders hervor. Sie kommen nur dort zur Sprache, wo die Bekämpfung der Gnostiker es herbeiführt. Wir möchten meinen: das ist in 2, 20. 26 der Fall. Der Christ hat bei seinem Taufunterricht alles heilsnotwendige Wissen empfangen – jene „von Anfang an" unveränderte Tradition – und braucht darüber hinaus kein Wissen mehr. So weiß er „alles" (2, 20). In dieser Taufbelehrung, die das Taufsakrament vollendet abschließt, wird – so dürfen wir vielleicht die Andeutungen des 1. Joh deuten – der Geist übermittelt, welcher der rechtgläubigen Christengemeinde zuteil wird.

Die Art, wie Nauck 36 ff. durch Aufzeigen von „Motiven und Motivgruppen" Beziehungen des 1. Joh. zur Taufe einerseits, zu Qumran andererseits herstellen will, überzeugt uns nicht: auf diese Weise kann man so gut wie jeden dogmatischen *τόπος* in so gut wie jeder Schriftstelle als „Motiv" anklingen hören. Freilich geschieht die Taufe Apg. 2, 28 „zur Vergebung der Sünden" (und nicht nur hier); aber damit wird nicht die Erwähnung der Sündenvergebung 1. Joh. 1, 8 zum Hinweis auf die einst an den Gemeindegliedern vollzogene Taufe. Vielmehr dient diese Erwähnung der Polemik gegen die gnostische Behauptung der Sündlosigkeit, die ihrerseits (5, 6!)

nicht mit einer Ablehnung der Taufe verbunden war. Dasselbe gilt von der Aussage über das reinigende Blut Jesu in 1. Joh. 1, 7: sie steht in innerer Verbindung mit 1. Joh. 5, 6 und weist gerade nicht auf die Taufe hin, sondern auf das Abendmahl!

Eine besondere Schwierigkeit bereiteten seit langem 1. Joh. 5, 6–8. Wir möchten mit Schnackenburg 233 f. vermuten, daß diese (auf Joh. 19, 34 zurückblickende) Stelle in V. 6 die Taufe und den Kreuzestod Jesu meint, daß dagegen dann mit einer „Gedankenverschiebung" von den beiden Sakramenten Taufe und Abendmahl gesprochen wird, zu denen der in ihnen – wenn auch nicht nur in ihnen – wirkende Geist als die dritte Größe tritt.

7. Die Kirchenverfassung im 1. Joh.

Büchsel 5 hatte seinerzeit gegen eine spätere Ansetzung des 1. Joh. angeführt, daß darin keine Spur des monarchischen Episkopats zu finden sei. Dabei vergaß er seine eigene Erkenntnis (2), daß dem 1. Joh. „jede Anschaulichkeit fehlt". Darum darf man das argumentum e silentio nicht verwenden. Die über Zeit und Raum erhabene Art des Briefes hindert jedoch nicht, daß er in einer bestimmten Situation – Kampf mit gnostischen Christen, die eigene Gemeinden bilden (2, 19; der Vers schließt nicht aus, daß sich dieser Vorgang mehrfach ereignet hat!) – und folglich in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum verfaßt wurde. Die „Himmelsbriefe" der Apk. zeigen eine andere Möglichkeit, einer ähnlichen Gefahr zu begegnen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Christen, an die sich der 1. Joh. wendet, z. T. oder sogar überwiegend in Gemeinden mit monarchischem Episkopat lebten; 3. Joh. 9 zwingt uns, auch an diese Möglichkeit zu denken. Aber es ist nun wichtig, daß der Verfasser des 1. Joh. sich nicht zu einem Appell an die presbyteriale oder monarchische Gemeindeleitung entschlossen hat; er spricht zu den Christen selbst. Damit folgt er dem Vorbild des ursprünglichen vierten Evangeliums, das nur mit Jüngern (erster und zweiter Hand) rechnet, aber nicht mit einem sich auf Apostel berufenden Amt. So sehr der 1. Joh. die Einheit der Gemeinde betont (2, 19), so wenig sieht er doch diese Einheit in der Gemeindeverfassung begründet, sondern vielmehr in der Bruderliebe. Darum kann er zwar zur Versagung der Fürbitte für die „abgefallenen" gnostischen Christen raten, aber er spricht nicht von Maßnahmen, wie sie 2. Joh. 10 f. und 3. Joh. 10 genannt werden. Für die gnostischen Gemeinden hat man z. T. „Propheten" als Gemeindeleiter vermutet. Daran dürfte richtig sein, daß sich das Bewußtsein, „Pneumatiker" zu sein, bei den Gnostikern länger gehalten hat als in der „Großkirche", und daß „charismatisch" begabte Männer und Frauen dort eine erhebliche Rolle gespielt haben (vgl. die Bemerkung Apk. 2, 20 über

die „Prophetin", die „Isebel" genannt wird und offenbar bei der gnostischen Gruppe in Thyatira maßgebend war). Aber damit ist noch nicht bewiesen, daß dort, wo geschlossene gnostische Gemeinden existierten, jeweils ein „Prophet" (oder mehrere) die Leitung hatten. Für dieses Verfassungsproblem haben wir zu wenig Material.

A VI: Der Verfasser

Die katholischen Exegeten halten an der kirchlichen Tradition fest, die unsern Brief wie die andern johanneischen Schriften dem Zebedaiden Johannes zuschreibt. Konservative protestantische Erklärer von Büchsel (7) haben dieselbe Stellung eingenommen. Aber im ganzen ist die protestantische Exegese der letzten Jahrzehnte von der Verfasserschaft des Zebedaiden abgerückt. „Die ausgesprochen ‚johanneische Theologie', welche auch unseren Brief beherrscht, macht es unwahrscheinlich, daß er von dem Jünger Johannes stammt", schrieb sogar Friedrich Hauck (240). Daß der Brief mit einem späteren Problem zu tun hat als das vierte Evangelium – nicht mehr mit dem Unglauben an Jesus, sondern mit einem falschen Christusglauben –, schließt freilich noch nicht aus, daß der Autor des vierten Evangeliums auch unsern Brief verfaßt hat. Aber wenn wir all das ins Auge fassen, was an Unterschieden zur Sprache gekommen ist, vom Stil angefangen und mit der Naherwartung des Endes schließend, dann werden wir gegen Howard und Wilson mit Dodd die Verschiedenheit der Verfasser für das Wahrscheinliche halten. Trotz der väterlichen Art, mit welcher der Briefschreiber die *τεκνία* und *παιδία* vermahnt, läßt der Brief nicht an einen Apostel denken, sondern an einen in der Tradition des vierten Evangeliums aufgewachsenen Mann der nachapostolischen Zeit: er beruft sich nicht auf seine apostolische Autorität, sondern auf die Tradition, auf das, was die Gemeinde „von Anfang an" gehört hat.

(Fortsetzung folgt)

Fragen der Kierkegaardinterpretation II.*

von Wilhelm Anz

Literatur: W. Lowrie, Kierkegaard, Oxford University Press 1938 (= WL). – Ders., Das Leben Sören Kierkegaards. Düsseldorf 1955 (= L), übersetzt von Dr. Günther Sawadtzki. Titel der amerikanischen Ausgabe: A short Life of Kierkegaard. – Johannes Hohlenberg, Søren Kierkegaard, hrsg. v. Th. W. Bätscher, Basel 1949 (= Ho). – Anna Paulsen, Sören Kierkegaard, Deuter unserer Existenz. Hamburg 1955 (= AP).

Kierkegaard wird nach der dänischen Ausgabe seiner Schriften und Tagebücher zitiert:

Samlede Värker ², udgivne af A. B. Drachmann, I. L. Heiberg, H. O. Lange 1920 ff. = SV.

Papirer, udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr 1909 ff. = Pap.

Die Zitate aus dem Dänischen sind nach Möglichkeit in deutschen Ausgaben nachgewiesen und mit ihnen verglichen.

Deutsche Ausgaben: Gesammelte Werke, übersetzt von Chr. Schrempf, Jena 1922 ff = Jen.

Für den „Begriff der Ironie" ist benutzt die Übersetzung von Wilhelm Kütemeier = B. I., für die „Literarische Anzeige" die Übersetzung von Hirsch, Gesammelte Werke, 17. Abt. = Hirsch. Für die Tagebücher sind herangezogen die Auswahl von Th. Haecker, Olten 1948 – Haecker; Wilhelm Kütemeier, Kierkegaard. Der Einzelne und die Kirche, Berlin 1934 = Ktm; Kierkegaard, Christentum und Christenheit, übersetzt von Eva Schlechta, München 1957: mit vollem Titel zitiert.

Kant-Zitate sind durchgängig nach den Erstausgaben angegeben.

Die vorliegende Besprechung hat nicht die Absicht, eine orientierende Gesamtübersicht über die Kierkegaardliteratur etwa der letzten fünfzehn Jahre zu geben [1]). Sie möchte vielmehr in der Beschäftigung mit einer kleinen Gruppe von Schriften einige Regeln, gleichsam eine hermeneutische Grammatik herausarbeiten, ohne die die Kierkegaard-Forschung und -Deutung m. E. ein sicheres Bewußtsein von ihrer

*) Vgl. den 1. Bericht in ThR, N. F. 20 (1952), 26–72.

1) Diese Aufgabe hat M. Theunissen vorzüglich durchgeführt. Vgl. M. Theunissen, Das Kierkegaard-Bild in der neueren Forschung und Deutung (1945–1957). DVfLG 32, 1958, 576–612.

Aufgabe nicht gewinnen kann. In einer eindringlicheren Auseinandersetzung, als sie im Rahmen eines Sammelberichtes möglich ist, sollen die ausgewählten biographischen Schriften auf ihre Voraussetzungen befragt, diese Voraussetzungen sollen mit der Fragestellung Kierkegaards selbst verglichen und von ihr aus beurteilt werden.

Meine Auswahl erklärt sich aus der Absicht, von dem Problem der Biographie aus auf die Sache Kierkegaards hinzuführen.

I.

Die philosophischen Voraussetzungen der Biographie

Die Verschränkung von Leben und Werk ist von Kierkegaard unablösbar. Kierkegaard ist *in* seinem Werk, nicht nur wie jeder bedeutende Autor mit der sprachgewordenen Kraft des Gedankens und der Person, sondern er selbst ist das Beispiel, an dem er die Kategorie findet, die er dann mit der gleichen leidenschaftlichen Energie auch auf das „Bestehende", auf die „bestehende Christenheit" anwendet. Die Verschränkung von Leben und Werk erweist sich als der Zirkel von Existenz und Mitteilung, aus dem wir nicht heraustreten dürfen, wenigstens nicht, solange wir versuchen wollen, mit Kierkegaard und in seinem Sinne zu denken. Dann aber ist es nicht gleichgültig, was wir unter Biographie verstehen. Reicht der uns geläufige und meist selbstverständlich vorausgesetzte Begriff von Biographie für eine Darstellung Kierkegaards zu?

Dilthey hat in seinen Arbeiten über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften[1]) die philosophische Bedeutung von Biographie und Autobiographie ausführlich erörtert. Die Autobiographie ist als Faktum philosophisch bedeutend: in ihr wird ein Grundvorgang menschlichen Lebens, die Besinnung auf sich selbst, literarisch greifbar. Die Begriffe, in denen der Verfasser einer Selbstbiographie sein Leben zusammenfaßt und versteht, haben ihn auch in seinem wirklichen Leben bestimmt. „Diese Lebensbegriffe entstammen aus dem Erleben selbst. Sie sind nicht zu ihm hinzutretende Arten der Formung, sondern die strukturellen Formen des Lebens selbst in seinem zeitlichen Verlauf kommen in ihnen zum Ausdruck auf Grund der formalen in der Einheit des Bewußtseins gegründeten Operationen" (203). Der Geisteswissenschaftler hebt sie in das Bewußtsein und faßt auf diese Weise „die Kategorien des Lebens und der Geschichte an ihrem Ursprungsort".

Leben wird von Dilthey unter dem Bild des Stromes oder des Flusses dargestellt, auf dem der erfüllte und erhellte Punkt der sich in ihrem Inneren

1) Ges. Schriften, Bd. VII.

verstehenden Individualität vorwärtsgetragen wird (193). Die Kontinuität (die Dauer, die Selbigkeit) des Seelenzustandes inmitten der zeitlichen Veränderung bestimmt Dilthey durch die Kategorien des Wesens (244). Im Wesen zeigt sich die Ständigkeit einer geistigen Natur (= Konstanz des Lebens 233). Mitten im Wechsel der Zeit, innerhalb deren das Individuum Eindrücke erleidet, in der Erinnerung durch die bedeutsame Vergangenheit bestimmt ist, auf Möglichkeiten erwartend und tätig zugehen kann, bleibt es bestehen als Kraftzentrum (244), als vorhandene Willenseinheit (Monade 242). „Das Individuum ist ein Mittelpunkt von Kraftwirkungen, die es erfährt und die es ausübt" (250). Sein Lebensverlauf bildet sich, indem es vom Milieu Einwirkungen empfängt und auf es zurückwirkt. In der gespannten Beziehung zum objektiven Geist macht der subjektive Geist seine Entwicklung durch, gewinnt er Gestalt und Bedeutung. „Der Sinn des Lebens aber besteht in Gestaltung, in Entwicklung" (199).

Am Beginn einer jeden Kierkegaardbiographie steht die Frage, ob das Leben des existierenden Denkers als Lebensverlauf, als Entwicklung zur Gestalt beschrieben werden kann. Kierkegaard faßt Zeitlichkeit radikaler als Dilthey. Die Grundbestimmung ist nicht das in der Zeitlichkeit gleichbleibende Wesen, das als hervortretende Gestalt seine Zeitlichkeit aufhebt, sondern der Augenblick als „Atom der Ewigkeit". Zeit ist das „Inter-esse", das Zwischensein der Subjektivität, die je und je, von Augenblick zu Augenblick schreitend, zwischen gewesener und künftiger Möglichkeit steht und diese in Entscheidung, Wahl und Reue bei sich hält. Diese Subjektivität ist nicht sich bildende Gestalt, sondern Brennpunkt, der alle Strahlen in sich reflektiert, oder archimedischer Punkt, als welcher die Freiheit ist und von dem aus sie die „Welt bewegt". Ihr von Zeitpunkt zu Zeitpunkt aktualisiertes Handeln heißt Existieren. Existenzkategorien sind immer Weisen, in denen die existierende Subjektivität sich in ihrem absoluten Handeln „denkt", d. h. versteht.

Damit wandelt sich der Begriff des Geistes. Bei Dilthey erwies sich die Geschichtlichkeit des Geistes in der Kraft zur Gestaltung, zum sich objektivierenden Ausdruck. Kierkegaard kennt ausschließlich die „Innenansicht". Die Kraft des Geistes erweist sich in seiner Innerlichkeit, die sich in keinem Ausdruck je objektivieren und in keiner Gestalt vollenden kann. Existenz ist im Augenblick als der unabgeschlossenen Mitte zwischen gewesener und künftiger Möglichkeit.

Dilthey hat das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wirksame Verständnis von Biographie in eine umfassende philosophische Besinnung hineingerückt. So groß die Unterschiede bei den einzelnen Biographen sein mögen, in wesentlichen Zügen ist ihr Verfahren durch Dilthey doch erfaßt: Immer bleibt ihr Thema das Individuum als Kraftzentrum, das seine Gestalt ge-

winnt, indem es den Gehalt der Welt sich anverwandelt oder von sich abstößt. Biographie ist selbstverständlich am Leben orientiert und nicht an der Existenz.

Ein sehr einseitiges, aber glänzendes Beispiel der so verstandenen biographischen Interpretation ist das Kierkegaard-Buch von Georg Brandes[1]). Brandes versteht Kierkegaard als Genie, das durch eine extreme leiblich-seelische Konstitution, durch den Einfluß des Vaters, seine verkehrte religiöse Erziehung in Hörigkeit unter das durch die geistige Entwicklung längst überholte kirchliche Dogma geraten ist. (Der Begriff der Pietät, den Brandes gebraucht, ist eine euphemistische Umschreibung.) Indem das Genie Kierkegaard die wenigen Bezüge und Ereignisse seines Lebens, vor allem die Loslösung vom Elternhaus und seine Verlobungsgeschichte mit intensiver Bewußtheit durchlebt, wird es der Einzelne, der dem leidenschaftlichen Willen zum unverwechselbar eigenen Leben seine unwiderlegliche Form gibt[2]). Kierkegaard hat dann zwar den Einzelnen noch bis zum Ende hin religiös verstehen wollen; aber die Polemik gegen die Kirche läßt erwarten, daß er – weiterlebend – die unbedingte Selbständigkeit, die er als Charakter in der Einigkeit des Grundwillens mit sich selbst erreicht hatte, auch im Gedanken hätte gewinnen müssen (a. a. O. 425, 428). Nach Brandes zeigt sich die Kraft des Genius bei Kierkegaard also in der Kraft zur Abstoßung des Wesensfremden und in der bedingungslosen Wahrhaftigkeit gegenüber dem eigenen Wesen. Sie ermöglicht den spannungsvollen gestuften Weg einer „notwendigen" Entwicklung, in der das Wesen sich selbst findet und sich bejahen lernt. Daher ist Kierkegaard die große abschließende Figur, in der das Christentum sich selbst von innen her durch die Kraft der radikalen Redlichkeit aufgehoben hat (a. a. O. 425, 430).

Die souveräne und in ihren Grenzen Kierkegaard sogar nahe Darstellung von Brandes zeigt, daß wir mit dem uns vertrauten und – man möchte sagen – auch natürlichen Verständnis von Biographie nicht durchkommen.

---

1) „Kierkegaard", geschrieben 1877, zitiert nach dem Sammelband „Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten", Dresden 1924.

2) „Der Weg schien gefunden. Aber siehe! es war nicht das Indien der alten Welt, es war die neue Welt, es war Amerika, wohin man gekommen. Fand Kierkegaard als er den alten naiven Landweg zum Glauben verließ, fand er auf jenem Schiff, das er selbst gezimmert hatte, den ungebahnten Weg der Grübelei zu demselben? Nein, in dem Augenblick, in dem er Land rief, war es in Wirklichkeit nicht das Indien der Überlieferung, wohin er gelangt war, sondern das Amerika der Persönlichkeit, der großen Selbständigkeit. Seine unverkennbare Größe ist, daß er dies Amerika entdeckte, seine unheilbare Tollheit war, daß er fortfuhr, dasselbe Indien zu nennen . . . Kierkegaards neue Welt war die Idee: der Einzelne; „der Einzelne" war die kostbare Perle, die er seiner Zeit darbrachte" (a. a. O. 325 f.).

Gewiß können wir Umwelt, Herkunft, Jugend, Bildungsweg biographisch beschreiben; aber dann zeigt sich, daß die Begriffe der Entwicklung, der Gestalt, der Persönlichkeit nicht ausreichen, sobald Kierkegaard seine eigene Position als existierender Denker oder als wesentlicher Schriftsteller zu formulieren beginnt oder sobald die Reflexion des christlichen Gewissens einsetzt, d. h. vom ersten Bande der Tagebücher an!

Der Grund ist, daß wir in allem, was wir von Kierkegaard besitzen, es nicht mit Bildungsstufen zu tun haben (wie bei Dilthey oder im Werke Goethes, auf den sich Dilthey beruft)[1]), sondern mit Existenzstadien, und daß wir die Bewegung der Existenz durch ihre Stadien hindurch mißverstehen, sobald wir sie auf das Schema der Entwicklung zur Gestalt zurückprojizieren, sie in die Perspektive eines Lebensprozesses hineinrücken. Bildungsstufen sind Lebenslagen, in denen ein vorläufiger Ausgleich zwischen dem Wesensanspruch der Individuen und der Umwelt in einer gestalteten Lebensform erreicht ist. Jeder Schritt vorwärts beruht auf dem bisher Erreichten und führt das darin Gewollte auf höherer und reiferer Stufe weiter.

Wo von Existenz im Sinne Kierkegaards gesprochen wird, da ist vorausgesetzt, daß weder die geistige Natur (der Genius) noch die bildende Macht der umgebenden Welt der Grund sind, aus dem sich die Individualität im Letzten versteht und auf den sie ihre Handlungen im Entscheidenden zurückführt. Der existierende Denker setzt voraus, daß zwischen dem Wesen (der geistigen Natur) und der Freiheit ein Bruch liegt. Freiheit ist nur als Möglichkeit der Freiheit, die sich in den Zuständen der Angst meldet. Diese Möglichkeit wird nur im Sprunge ergriffen (vgl. AP. 270). Im Sprunge wählt die Freiheit sich selbst und konstituiert sich. Freiheit setzt sich selbst voraus; wir können hinter sie nicht zurückgehen. Daher kann der existierende Geist sich nicht als geistige Natur, seinen Weg nicht als Entwicklung im Durchgang durch Bildungsstufen, seine Wirklichkeit nicht als Gestalt verstehen. Er bliebe damit als unmittelbarer Geist im ästhetischen Stadium, d. h. in der genialen Einheit der eigenen Natur mit der Welt. Er hätte seinen Grund in einer welthaften Macht. *Aber es gibt keine kosmische oder geniale Existenz.* Um sich in seiner Existenz zu verstehen muß der existierende Denker sich als das Absolute wählen, d. h. als den verantwortenden Grund seines endlichen Daseins; nur dann hat die Freiheit ihren Ursprung in sich selbst. Das freie innere Handeln, das nur im Sprunge erreicht wird und das sich selbst trägt, gibt die „Basis" der Existenz. Im ethischen Stadium geht es um die „Behauptung" des Selbst im Aktus der Wahl, im religiösen Stadium nach der „Vernichtung" des Anspruchs auf

1) Ges. Schriften VII, 199.

Selbstbehauptung um das Wagnis des Glaubens, der Gott die Macht der „Wiederholung" zutraut und von ihm erbittet.

Zwischen Stadium und Stadium liegt also ein Abgrund; gleichwohl fällt die Existenz nicht in unzusammenhängende Momente auseinander: der existierende Geist hat von dem erreichten und tragenden Grunde her sich sein gesamtes endliches Dasein neu zuzueignen: es zu übernehmen, und gewinnt damit Kontinuität. Er durchgreift, wenigstens der Absicht nach, alles, was ihm zugehört, und hält so die Intention auf die Einheit des „Endlichen" und des „Unendlichen" auf dem Grunde der Freiheit fest.

Existenzstadien lassen sich also nur *von innen her* verstehen, aus der Selbsterhellung, in der die existierende Subjektivität ihre „Kategorie" findet. Hier ist das „Biographische", indem es in die Rechenschaft des beurteilenden Gewissens hineingestellt wird, schon übergriffen. Daraus resultiert eine eigentümliche Verlagerung der Gewichte: die Wirklichkeit, um die es jetzt zuerst geht, ist die auf sich reflektierende, um ihre „Kategorie" besorgte Innerlichkeit selbst, nicht die sich entwickelnde Gestalt. Und damit wiederum hängt zusammen das auffällige Mißverhältnis zwischen dem geringen Befund an biographischem Material und dem Übermaß begleitender Reflexion.

Dieses, vom Biographen aus gesehen, offenkundige Mißverhältnis gehört zu der Reflexionsliteratur der christlichen Gewissensprüfung. Es liegt nahe, die Confessiones Augustins zum Vergleich heranzuziehen. Das Mißverhältnis ist auch bei Augustin auffallend. Augustin gebraucht das Biographische: die eigene Lebensführung, die Begebenheiten, in die er verwickelt wird, sein Fragen nach der Wahrheit dazu, über den Weg seines Verhältnisses zu Gott Rechenschaft abzulegen. Diese Rechenschaft geschieht in der Form der confessio; denn die erleuchtende, führende, rettende Wahrheit Gottes war immer schon, wenn auch verborgen, gegenwärtig im Fragen, Irren, Abfallen, offenkundig gegenwärtig in der Hinwendung, im Erleuchtet-, Geführt-, Gerettetwerden. Sobald die Seele diese ihre Abhängigkeit eingesteht und annimmt, also bekennt, ist sie in der Wahrheit. Alle Begebenheiten werden nur berichtet, um die durchgängige, wenn auch zunächst nicht verstandene Führung durch Gott zu zeigen. Wer das biographische Detail der confessiones aus der Selbstbesinnung der bekennenden conscientia herauslöst, behält eine im Verhältnis zum Ganzen unergiebige Materialsammlung in Händen. Wir finden also auch bei Augustin jene Spannung zwischen dem Anreiz zur biographischen Neugier, die die überaus offene und ausführliche Darlegung des Lebensweges weckt und dem doch überraschenden Mangel an konkret greifbarem Material.

Über dem Gemeinsamen der Vergleichung darf der Unterschied nicht übersehen werden: Augustin schreibt Bekenntnisse, er bekennt das eigene

Leben als sein Irregehen, als seinen schuldhaften Abfall, er bekennt die strafende Gerechtigkeit und die helfende Gnade dort, wo er ihrer erinnernd inne wird. Er spricht direkt, obwohl er sich bewußt ist, daß seine Worte nur der vertrauenden Liebe des Mitchristen glaubwürdig sein werden.

Kierkegaard hat eine doch sehr abgewandelte Methode ausgebildet, die bekennende und bereuende Rechenschaft des Gewissens vor Gott durchzuführen, so daß der Begriff der confessio auch bei nur leidlich genauem Sprachgebrauch nicht mehr anwendbar ist[1]). Der existierende Denker, der mit seinem Anspruch auf „Selbstbehauptung" d. h. auf die in sich durchsichtige Herrschaft der Freiheit über sich zunichte wird, gebraucht die Dialektik der Innerlichkeit: die Darstellung der Existenzstadien in fortschreitender Verinnerlichung, um sich als Geist vor Gott verstehen zu können. Kierkegaard hat damit sein Leben in eine andere Distanz zu sich gerückt als Augustin. Statt zu bekennen, besinnt er sich darauf, welche Erfahrungen der unmittelbare Geist gemacht haben muß, um für die Möglichkeit des Glaubens innerlich aufgeschlossen zu werden. Kierkegaard isoliert daher methodisch die Momente der Subjektivität, er dichtet den Stoff seines Lebens jeweils so um, daß er als Illustration der Kategorie taugt. Dabei könnte sich eine perspektivische Täuschung ergeben: die Folge der Stadien könnte als die Einheit eines Entwicklungsweges erscheinen; aber sie „ist" nur die Konstruktion des übergreifenden Bewußtseins, das in sich die Momente seiner Existenz abwägt und in einer stets neu zu behauptenden Rangordnung einander zuordnet: Es wird nicht wirklich Geschehenes als vorbildhaftes Beispiel bekannt, sondern anhand gedichteter Exempel wird je auf eine Existenzkategorie verwiesen, die der Leser in sich selbst erzeugen und mit der er sich selbst verstehen lernen soll. An die Stelle von Confessionen ist die – als solche indirekte – Existenzmitteilung getreten. Die Gleichzeitigkeit der existenzdialektischen „Synthese" ist an die Stelle der Darstellung des eigenen Lebensweges (wenn man das Wort gebrauchen will, der Autobiographie) getreten[2]). Aus diesem Grundunterschied folgen weitere:

1. Augustin gewinnt die veritas Gottes als den Horizont, innerhalb dessen sich allein nach der Freiheit des ego ipse fragen läßt; sein Denken durchläuft Stufen der Einsicht, des intelligere. Kierkegaard geht aus von der Handlung der Freiheit; das mit ihr gehende Selbstverständnis wird zur Wahrheit. Es handelt sich um Existenzstadien. Zwar ist die Einsicht Augustins existentiell bedeutsam und die Existenz Kierkegaards ist nicht blind. Lagen echter Übereinstimmung sind also denkbar; aber das Fundament des Denkens ist in dem einen Fall die ontotheologisch verstandene Wahrheit, in dem anderen die existierende Subjektivität.

1) Vgl. dagegen Haecker S. 13.

2) Vgl. S. V. VII 332 f. = Jen. VII 39 ff.

2. Die Klammer, die die Konstruktion der Stadien zusammenhält, ist nicht die „gegebene" anschauliche Einheit des Lebensweges, sondern das übergreifende Bewußtsein des religiösen Schriftstellers, der die „Synthese" setzt.

3. Augustin bekennt vor Gott innerhalb der Gemeinde die Macht der göttlichen Wahrheit; seine Schrift ist Beichte und Lobpreis. Der Dichter der Pseudonyme will *Existenz* mitteilen, und er vermag das nur, indem er sich selbst verbirgt[1]) und im „Abstand der Doppelreflexion" Möglichkeiten so lebendig dichtet, daß sie interessieren, und zugleich dialektisch so genau vorstellt, daß der Leser sie als Möglichkeiten der Existenz versteht und sich zu ihnen „stellt", statt sich über ihnen zu vergessen[2]). So erklärt es sich, daß das Biographische gleichsam der Herd ist, dessen Glut überall durchleuchtet, daß es aber zugleich dialektisch so sehr kontrolliert und abgewandelt ist, daß es sich einem methodisch zuverlässigen Zugriff gerade bei den wichtigsten Ereignissen entzieht. Dann aber zeigt sich die außerordentliche Schwierigkeit der Kierkegaard-Biographie. Sie kann nur gelingen, wenn sie die Perspektive des existierenden Denkers festhält, der als Dichter der Existenz sich selbst übergriffen hat, sein Leben in Stadien der Existenz auslegt und d. h. verbirgt! Soweit er es nicht für gut befindet, uns Data seines Lebens direkt mitzuteilen, wird Kierkegaard erst zuverlässig greifbar nach dem „Wendepunkt" der „abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift"[3]). Nachdem er die pseudonymen Schriften in der „ersten und letzten Erklärung" übernommen hat, hat Kierkegaard sich damit die Freiheit erworben, religiös zu handeln – sei es im Pfarramt, sei es als religiöser Schriftsteller. Es wird sich herausstellen, daß auch dort erst die in der Selbstprüfung des Gewissens gefundene Existenzkategorie das Material aufschließt. *Der Biograph muß also festhalten, daß das übergreifende Bewußtsein des existierenden Denkers der Grund ist, innerhalb dessen das übergriffene „faktische" Leben gehalten und erschlossen ist.* Es wäre wohl auch befremdlich, wenn irgend etwas an Kierkegaard von der Reflexion der Subjektivität ausgenommen sein sollte. *Wir werden also wohl immer von dem Rechenschaft gebenden Bewußtsein aus in das Leben zurückfragen müssen und nicht im Schema der Entwicklung auf die Entstehung jenes christlichen Bewußtseins hinführen dürfen.*

1) Brandes 309: „Er ist das Gleichgültige . . ., d. h. es ist gleichgültig, wer und was er ist", nach S.V. VII 617 = a. u. N. Diem 840.

2) Das besagt z. B. die Bezeichnung „dialektische Lyrik", S.V. III 65 = Jen. III 1.

3) S.V. XIII 551 = Jen. X 9.

II.

Walter Lowrie, Das Leben Sören Kierkegaards, 1955

Lowries biographische Studien sind von folgenden Gesichtspunkten geleitet:

1. Das Verständnis für den autobiographischen Charakter von Kierkegaards Werk ist die Voraussetzung für jedes ernsthafte Studium Kierkegaards.

„And because his works are so largely autobiographical or reflect his own life in its successive stages, no interpretation of them can be intelligible, which is not essentially biographical" (WL IX).

2. Die Geschichte von Kierkegaards Leben kann in seinen eigenen Worten erzählt werden.

Kierkegaard hat die für ihn wesentlichen Vorgänge und Gedankengänge oft durchdacht und die bezeichnende Formel für sie immer neu zu finden gesucht, so daß dem Biographen nur die Aufgabe zufällt, auszuwählen und anzuordnen. Meine Biographie – so sagt Lowrie – ist „Kierkegaards Autobiographie, begleitet von meinem Kommentar" (a. a. O. IX). Der Biograph darf nicht „seinen eigenen Ansichten ein Übergewicht über das von Kierkegaard Gesagte geben wollen" (a. a. O. XIV).

3. Jedes Buch über Kierkegaard kann nur Anlaß zum Selbststudium sein wollen (a. a. O. XIV).

Lowrie zieht aus seiner Einsicht sofort praktische Folgerungen. In dem „großen Leben" Kierkegaards sind den Beschreibungen der einzelnen Lebensstufen ausführliche Auszüge der ihnen angehörenden Schriften beigefügt. Ein ausführlicher Textapparat verweist den – amerikanischen – Leser auf alle zur Verfügung stehenden Texte und orientiert ihn in der Sekundärliteratur. In dem „kurzen Leben" Kierkegaards hat Lowrie versucht, das Leben Kierkegaards in noch durchformterer Weise (a more spirited life, a. a. O. XII) darzustellen. Die Arbeit des Gelehrten (des Professors) soll ganz hinter der verschwiegenen Hingabe des Liebenden (lover) zurücktreten.

4. Die Kierkegaard-Biographie beruht auf der Einzelforschung. Diese hat den direkten Zusammenhang von Kierkegaards Leben gefunden. Die Aufgabe war bereits von Kierkegaard selbst gestellt. Kierkegaard hat nach „seinem Dichter" (a. a. O. XV) gefragt, der sein Bild bewahre. Der Biograph erfüllt sie, indem er – das Material sichtend, aus ihm auswählend – diesen Zusammenhang komponiert. Er nimmt damit den klaren Grundsinn von Kierkegaards Leben gegen die subtile Umwegigkeit der „perversen" indirekten Mitteilung in Schutz, die gebraucht zu haben Kierkegaard später bedauert hat (a. a. O. XI).

„In his last days S. Kierkegaard himself was ready to admit that his ‚indirect communication' was, as I have called it, perverse; for he recognized that a daemon (and not a good one) had compelled him to employ it" (a. a. O. XI).

Lowrie hat das Bewußtsein, auf der Schulter von Riesen zu stehen, über die er nicht hinausreicht. Sein Dank gilt besonders E. Geismar und E. Hirsch, die, wie er meint, Kierkegaard am tiefsten verstanden haben (a. a. O. XII, XIII f.). L. Richter hätte also in ihrer Kritik an Hirsch Lowrie nicht gegen ihn ausspielen dürfen[1]).

5. Der direkte Zusammenhang der sukzessiven Entwicklungsstufen darf nicht in erster Linie biologisch oder soziologisch verstanden werden; er ist die Frucht sittlich-religiöser Freiheit (29).

Lowrie bekämpft die Ansicht, als sei „Kierkegaards Charakter starr, sein Schicksal vorherbestimmt und sein Leben völlig durch Erbe und Umwelt erklärbar". Das Selbstverständnis Kierkegaards beruht auf der Überzeugung, daß der Mensch frei und verantwortlich sei (29; vgl. auch 117). Diese Freiheit zeigt sich darin, daß Kierkegaard als sein eigener Arzt seiner Krankheit Herr geworden ist. Kierkegaards Leben läßt sich als „eine durchgeführte Krankheits- und Genesungsgeschichte" verstehen.

Die Gesichtspunkte – wie sich herausstellen wird, sogar Nr. 3 – enthalten in sich Thesen über Kierkegaards Leben und Denken, denen Lowrie methodische Anweisungen entnimmt. Er gibt uns damit selbst den Maßstab der Besprechung an die Hand: Die Thesen müssen sich an ihrem Gegenstand ausweisen. – Ich möchte im folgenden zeigen, daß in den Gesichtspunkten Lowries zwar die wichtigsten Fragen der Kierkegaard-Biographie formuliert sind, daß aber die vorgreifende Charakteristik, die sie enthalten, Lowrie hindert, die Antwort aus der einen Hinsicht zu geben, die Kierkegaards Wirksamkeit als Schriftsteller bestimmt: *der Dialektik der Innerlichkeit und ihrer Entfaltung in den Stadien der Existenz.* Der dialektische Charakter der ganzen Existenz Kierkegaards und also auch seines gesamten Werkes macht es m. E. unmöglich, geradezu von dem autobiographischen Charakter seines Werkes, von dem direkten Zusammenhang der sukzessiven Entwicklungsstufen, macht es schwierig, von dem Ernst der sittlich-religiösen Verantwortung zu sprechen, der diesen Zusammenhang herstelle. *Die indirekte Mitteilung gehört zur bleibenden Mitte von Kierkegaards Existenz. Ist sie pervers, so ist es das gesamte Werk Kierkegaards auch.* Hat Kierkegaards Werk Bedeutung, so muß sich das auch – und gerade – an der indirekten Mitteilung zeigen.

Nur dem zweiten Gesichtspunkt möchte ich ohne Vorbehalt zustimmen: es ist möglich, die Lebensgeschichte Kierkegaards in seinen eigenen Worten

1) Th. L. Z. LXXVII, 3 (1952) Sp. 141–148.

zu erzählen; ja ich möchte sagen, es ist nur so möglich. Diese Absicht Lowries enthält die Aufgabe, auf die es ankommt. Seine eigentliche Leistung liegt, wie mir scheint, darin, daß er diesen Typus von Kierkegaard-Biographie als erster und, soweit ich sehe, bisher einziger ernsthaft versucht hat, seine Grenze darin, daß er sich nicht darüber klar geworden ist, in welchem Ausmaß der dialektische Charakter von Kierkegaards Rechenschaft einer Biographie im Wege steht. Von seinem Buch gilt also zunächst, was Jaspers über „editorische Wünschbarkeiten" bei Nietzsche-Ausgaben äußert: „Durch rechtes Beieinander des von Nietzsche Gesagten enthüllt sich, was durch mühsames Darüberreden nie klar wird" (Jaspers, Nietzsche, S. 414).

Die ersten Kapitel sind besonders geglückt. Es gelingt Lowrie, die Beschreibung der Heimat (10–17), die Kindheit (39–49), die Geschichte der Verlobungszeit (121 bis 127) nahezu ganz von Kierkegaard darstellen zu lassen. Wo Lowrie über die Texte hinausgeht, ergänzt er sie knapp: er stellt die Person vor, mit denen Kierkegaard zu tun hatte und die bei ihm vorkommen (5–10). Er gebraucht die Aussagen der Mitlebenden, z. B. der Familie, um einige charakteristische Einzelheiten zur Kindheit und Jugend (35–48) beizubringen. Hier greift er oft ausdrücklich auf die Forschung zurück. Er ergänzt die Kenntnis der jütischen Heimat des Vaters aus eigener Anschauung (17 ff.). Alles ist so knapp wie möglich gehalten, nur soweit wie es nützlich scheint, den Texten Rahmen zu geben oder sie auszumalen.

Zu dieser Darstellungsweise gehört es, daß sie sich selbst bei der Arbeit zeigt. Lowrie macht den Leser zum Mitwisser der spezifischen Auslegungsschwierigkeiten und der Eigenart des Textmateriales, dem er seine Einsicht in die Schritte dieses Lebens abgewonnen hat.

So gibt Lowrie einen glücklich vereinfachenden Bericht von der Auslegung, die Hirsch (Stud. I S. 119 ff., 128) dem zentralen Dokument Pap. II A 802–807 gegeben hat, ohne dessen überzeugende Verarbeitung die Datierung der entscheidenden Lebenskrise (des großen Erdbebens) und damit überhaupt die Zuordnung der uns bekannten Vorgänge zueinander nicht gelingen kann (30 ff.). Danach rechnet Kierkegaard die Kindheit bis zu dem Punkte (wahrscheinlich dem Mai 1835), an dem er das „Geheimnis" im Leben seines Vaters plötzlich und trotz unausgesprochenen Ahnens unvorbereitet wahrnehmen lernte. Zur Jugend gehören nur die Krisenjahre (1835 – VIII – 1838); und danach kommt die dritte im Dokument bezeichnete Periode, die „große Klammer" seiner Examenszeit nach des Vaters Tode (35). Oder Lowrie bringt dem Leser nachdrücklich zum Bewußtsein, was die bloße Tatsache der 36 Tagebuchbände bedeutet, die als NB (nota bene) Kierkegaards Leben durch etwa 25 Jahre hindurch begleiten (54–56).

Das Bemühen, die einzelnen Texte zuverlässig im Gange der Entwicklung zu lokalisieren, gewinnt manchen bekannten, bis zur Abnutzung zitierten Eintragungen einen auch sachlich bedeutsamen, bisher so nicht gesehenen Aspekt ab.

Lowrie hält fest, daß die beiden Eintragungen vom 1. 6. und vom 1. 8. 1835 (= Pap. I A. 72 u. 75) [1]) in die „Jugend" hineingehören; sie sind die ersten Zeugnisse der Lebenskrise: Kierkegaard hat mit dem Existenzdenken, dessen Sprache er hier zum erstenmal in voller Deutlichkeit spricht, sich dem entscheidenden „Entweder/Oder" noch gar nicht gestellt (77); er weiß zwar, daß der Existierende im Akt der Wahl sich selbst konstituiert und damit in sich den archimedischen Punkt (den Brennpunkt) findet, auf den hin alle Momente seines Lebens bezogen werden müssen; aber er verwendet dieses Wissen nur, um gegenüber dem Vater und dem Christentum seine Selbständigkeit zu setzen (vgl. 78) und mit „einer kritischen Unbekümmertheit und stolzer Distanz" die „Unvereinbarkeit der Philosophie" mit dem „Christentum" zu diskutieren. Der Zusammenhang, in dem diese Aufzeichnungen stehen, macht bis in den Wortlaut hinein sichtbar, daß sich in ihnen eine plötzliche „Emanzipation" (81) bekundet. Die „große Krise" beginnt gerade erst [2]).

Das Bemühen um die zuverlässige Lokalisierung der Zitate geht durch das ganze Buch. Lowrie hat es in der Komposition des Zusammenhanges zu wahrer Meisterschaft gebracht. Er bringt z. B. sorgsam Material bei, das in der zweiten Hälfte der Wirksamkeit „die Position" genau bezeichnet, die Kierkegaard als Christ einnimmt, d. h. den Weg, den er gehen muß, um von dem Dichter des Religiösen zum Zeugen zu werden, der bereit ist, das Martyrium zu erleiden [3]). Die wohl „komponierte" Auswahl bleibt ein Vorzug des ganzen Buches.

Gleichwohl bleibt auch bei wiederholter Lektüre ein zwiespältiger Eindruck: das, was Lowrie kommentierend zu den Texten hinzufügt, stimmt mit diesen und auch untereinander in wichtigen Punkten nicht überein. Lowrie hat ein psychologisches Schema menschlicher Entwicklung, das er auch auf Kierkegaard anwendet. Dieses Schema sieht als sukzessive Stufen vor etwa den Zustand der Unmittelbarkeit, Schock, Lebenskrise durch Verdrängung, therapeutische Aufarbeitung. Lowrie verzeichnet damit nicht nur bis zu einem gewissen Grade das Bild Kierkegaards, sondern er bekommt den eigentlichen Leitfaden nicht in den Griff, ohne den die Eigenart der Schriften: ihr „autobiographischer" Charakter, das Eigentümliche dieses Lebens, der „Zusammenhang" der „sukzessiven Stufen", das „logische und notwendige Schlußergebnis seines Denkens": die Stellung des Korrektivs innerhalb der Christenheit, die besondere schriftstellerische Form der indirekten Mitteilung nicht zulänglich bestimmt werden können.

1) Haecker S. 31–37, 37–44.

2) A. P. versteht die gleichen Eintragungen als Ausdruck der romantischen „Sehnsucht nach Echtheit und tiefster Wesenserfüllung" (27) (!). Ho. findet hier „die Formel, die seinem Wesen eignet" (71), zum erstenmal ausgesprochen; die Entscheidung ist noch offen.

3) 174; vgl. ferner 178, 181, 189 f., 195.

Wenn wir den Kommentar Lowries zusammenfassen, ergibt sich folgendes Bild: ein hochbegabtes, körperlich schwächliches Kind steht unter dem Einfluß seines schwermütigen, religiös strengen und engen Vaters. Gleichwohl ist Kierkegaards Kindheit „auf normale Weise glücklich gewesen" (35). Sonst hätte Kierkegaard nicht in dem entscheidenden Dokument „als Motto für mein Leben in der Kindheit" das Zitat aus Goethes Faust wählen können: „Halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen" (30). So verschroben die religiöse Erziehung durch den Vater war, so hat sie ihm doch eingeprägt, daß Gott „ein Gott der Liebe" sei und ihm damit die Geborgenheit einer glücklichen Zeit geschenkt (36). Noch die Mitte der Studienzeit, in der sich bereits die Lebenskrise ankündigt, erscheint als „eine Periode fröhlicher Unabhängigkeit" (78). „Während seiner ersten vier Universitätsjahre zeigten sich keine Symptome von Schwermut bei ihm" (53). „Mit Leidenschaft eroberte er sich die ästhetische Seite des Lebens, und was er hier an Interessen gewann, das hat er niemals verdammt und niemals aufgegeben" (52).

Eine Änderung im Gesamtzustand tritt ein durch die Entdeckung des Geheimnisses im Leben des Vaters („das große Erdbeben" 61–71, bes. 66 ff.), das nach Lowries Ansicht in beträchtlichen sexuellen Verfehlungen und ständiger religiöser Verzweiflung des Vaters bestand. Dieser Einfluß von außen treibt Kierkegaards Leben in die religiöse Empörung und in einen nachfolgenden „Fall" (Bordellbesuch, 90). Kierkegaard ist sich seiner Empörung noch nicht eigentlich bewußt, obwohl er in ihr steht. Er befreit sich vom Vater und zunächst gewinnt „ein überschäumendes Gefühl von Freiheit die Oberhand". „Das Motto jener Zeit ist: ‚Betteln, das tun wir nicht'" (72–82, bes. 72). Ziel ist die Selbständigkeit der Existenz. Kierkegaard optiert für die Philosophie gegen das Christentum (69), für die Kunst (Mozart, Don Juan, 84), für die intellektuelle Selbständigkeit, die auch das Böse nicht scheut, um zur vollen Macht und zur vollen Erfahrung zu kommen (85). „In der ersten spannungskräftigen Periode seiner Revolte wußte er nicht, daß er in Verzweiflung lebte" (85 f.). Erst allmählich wird ihm klar, daß dieses Leben außerhalb der Religion Verzweiflung ist. Von diesem Zeitpunkt an finden wir Äußerungen über seine Beschäftigung mit Ahasver, dem ewigen Juden.

„Kierkegaard, dieser ewige Student (hat), keineswegs die ganzen zehn Jahre vergeudet" (86), aber doch einen Teil: die Monate der Verzweiflung, der Zuchtlosigkeit, schließlich der Verworfenheit, der Selbstmordgedanken" (89 f., 95 f.). Der „Fall" bringt Kierkegaard wieder zu sich. Der „Fall" ist zwar nur eine „geistvolle Konstruktion" (90), aber diese Konstruktion ist so zuverlässig, daß heute niemand mehr das Faktum bezweifelt, und er ist für das Verständnis von Kierkegaards Entwicklung und Schriften unentbehrlich. „Hätten wir keinen Beweis für den Fall, so müßten wir ihn erfinden"

(91). Nur so können wir die Umkehr und das Leiden Kierkegaards über seine Vergangenheit recht verstehen. Nach dieser Katastrophe war Kierkegaard innerlich gebrochen: er hat die Wirkung des Kummers nicht auf einmal gespürt, aber er spürte sie lange. „Durch seinen Phantasiereichtum und durch seine Begabung zur Reflexion wurde der Schock (!) gebrochen und über sein ganzes Leben zerstreut" (72). Kierkegaard war und blieb der Schwermütige, der das Allgemeine nicht verwirklichte, sich weder in der Ehe noch im Pfarramt band; aber auch „auf dem Höhepunkt seiner religiösen Krise, die mit dem Bruch des Verlöbnisses begonnen hatte" (141), blieb er „innerlich so stark" (142), daß er der Dichter des Religiösen wurde, der gerade dort, wo er erbaulich spricht, das Ästhetische nicht vernichtet, auch wenn er es entthront, der wie Platon die Kraft hatte, Philosophie zu dichten (144).

Es liegt Lowrie daran, die „Unmittelbarkeit", den „schöpferischen Überfluß", die „Beweise" von Kierkegaards voller geistiger Gesundheit bis zum Ende hervorzuheben; denn bereits Kierkegaard „sah voraus, daß die wilde Polemik, in der sein Leben endete, ihn als den Vertreter einer finsteren und engherzigen Religiosität erscheinen lassen würde, obwohl er gerade damals nicht für ein sektiererisches Anliegen, sondern für das Christentum des Neuen Testamentes kämpfte, und er zählte auch darauf, daß die reiche ästhetische Produktion seiner Frühzeit ausreichen würde, um solch eine falsche Beurteilung seines Schaffens zurückzuweisen" (192).

Lowrie meint zwar, daß die Schwermut Kierkegaards Denken entstellt hat, vor allem indem sie ihn zur indirekten verschlüsselten Mitteilung verführte (hier liegt der autobiographische Charakter der Schriften und die Nötigung, sie biographisch auszuwerten), aber Kierkegaard hat für die andern den Bezug zum Humanen (dem Ästhetischen und dem sittlich Allgemeinen) festgehalten, den er selbst nicht mehr zu leben vermochte, und er hat am Ende „die Pseudonyme und den ganzen sorgfältig ausgearbeiteten Apparat der indirekten Mitteilung" als etwas Dämonisches widerrufen (198, Gr. L. XI) und die „Freiheit gewonnen, die endgültige Botschaft klar auszusprechen" (ebda). Die Tatsache, daß ihm bei seinem Angriff auf die Kirche doch wohl „taktische Schnitzer" unterlaufen sind, wie z. B. die Aufforderung, „den Kirchgang einzustellen" (215), ändert nichts an diesem „logischen und notwendigen Schlußergebnis seines Denkens" (213).

Das Bild, das Lowrie von Kierkegaard und dem umwegigen Gang seiner Entwicklung zum christlichen Denker gibt, ist eindrucksvoll und geschlossen. Dennoch – oder gerade deswegen – kann ich nicht zustimmen: Lowrie ordnet den Stoff nach Regeln, die dem Gesichtspunkt, nach dem der existierende Denker sich selbst versteht, widersprechen[1]).

1) Vgl. aber auch 112 f. über die Dialektik des religiösen Erlebnisses.

1. Biographie

Um zu der Darstellung einer zwar gefährdeten, aber doch im Grunde normalen Lebensentwicklung zu kommen, in der das wahre sittlich-religiöse Wesen sich gegen alle Widerstände durchsetzt, auch gegen die, die in ihm selbst liegen, muß Lowrie den Texten ihre dialektische Hintergründigkeit nehmen. Bereits das Goethezitat, das die Kinderjahre charakterisieren soll, ist in seiner Hintergründigkeit nicht recht gefaßt. Der Gott, den Kierkegaard neben Kinderspielen im Herzen hat, ist der Gott des Vaters, der, obwohl er die Liebe ist, ängstet, dessen Dasein Unruhe bringt, gegen dessen Heilswillen sich die unbußfertige Welt empört, an dem also das Böse der Welt offenbar wird[1]). Die Verse Goethes sprechen an ihrem Ort von der Geborgenheit eines Kindes, das gleich ernst im Spiel und in der Andacht zu Hause war. Von Kierkegaard zitiert, bedeuten sie, daß hier ein Kind nicht in seine Kindheit eingehen konnte, weil es weder im Spiel noch in der Andacht mit reiner voller Hingabe dabei sein konnte; es war vom Leben der anderen ausgeschlossen und blieb mit seiner Angst allein. So verstanden sind die Verse Goethes eine Chiffre der „stillen Verzweiflung".

Der Beleg für die „Periode fröhlicher Unabhängigkeit" auf der Höhe des Studiums besagt m. E. das gerade Gegenteil von dem, was er bei Lowrie beweisen soll: er zeigt, daß Kierkegaard von Anfang an schwermütig sich als Geist wußte, der von dem unmittelbaren Leben der anderen ausgeschlossen ist[2]). Die ästhetischen Studien sind von Anfang an eine Bewegung der Flucht. Kierkegaard sucht „ästhetische" Lebenseinheit (Don Juan) und „intellektuelle" Selbständigkeit (Faust), obwohl er – die Sorge vieler Romantiker! – von vornherein weiß, daß der Wille dazu Verlorenheit ist (= Ahasver). Die Grunderfahrung, mit der Kierkegaard beginnt, ist die „Totalerinnerung des Gewissens". Das große Erdbeben bricht nicht eine einigermaßen glückliche Jugend entzwei, sondern gibt einer von Anfang an ausweglosen Lage gleichsam ihren Namen; es gibt das „Faktum", durch das sich die Lage kristallisiert, aber auch nicht mehr. Mit welcher Akribie die Forschung auch die Vorgeschichte des Vaters und die Akten des Falles durchforscht, so bleiben doch ihre Behauptungen unbeweisbare Kombinationen, die dazu noch von der eigentlichen Sache ablenken. Im Hinblick auf den Vater genügt das Wissen darum, daß der Fromme in und trotz aller seiner Frömmigkeit der Unglückliche und Verzweifelte bleibt und daß daher für

1) Belege dafür aus Kierkegaards Werk sind überreichlich. Lowrie selbst bringt Belege, die seiner These widersprechen, z. B. 45 f., 49. Daß er gleichwohl Kierkegaard dem Normalfall annähert, zeigt nur, wie selbstverständlich Lowrie in dem mitgebrachten psychologischen Horizonte bleibt.

2) 78; vgl. SV XII 605 = Jen. X 55.

den Sohn das Christentum als eine unmenschliche Grausamkeit[1]) erscheinen muß. Gott macht Verzweifelte, wenn man sich auf ihn einläßt. Im Hinblick auf den Sohn genügt das Unvermögen, die Schwermut sich als Schuld anzurechnen, im Zusammenhang damit das Leben in Exzessen der Phantasie, so wie wir sie z. B. in „Entweder/Oder I" finden (Diapsalmata, der Unglücklichste, das Tagebuch des Verführers) und daher für den Vater die Sorge, der Sohn könne verloren sein. Im Hinblick auf Vater und Sohn genügt die „Identifizierung" beider miteinander, so wie sie einerseits im „Periander"[2]), andererseits im „Abraham" begegnet und schließlich in der ganzen Folge der Reden, die mit einer Ausnahme (vgl. 174) alle dem Vater gewidmet sind. Wir „brauchen" nicht den „Fall", sondern die Erfahrung der totalen Schuld und das Wissen darum, der „Suspendierte" zu sein: die Ausnahme, die daran zweifelt, sich als existierenden Geist verstehen zu können, weil ihre geistig-seelische „Natur" sie von sich selbst trennt und die dennoch vor Gott als Geist existieren muß, der „das Christentum" zu schwer ist, weil sie in der „Aneignung" wohl zum „Christliebenden", nicht aber zum Christen wird[3]). Und wir brauchten nicht den Erweis von Kierkegaards produktiver Kraft und geistiger Gesundheit auch in seiner Gebrochenheit, sondern eine Darstellung, die uns die *pseudonyme Dichtung als eine Handlung der Reue* beschreibt, in der Kierkegaard vom Ende her: nämlich dem radikalen Bewußtsein der Sünde vor Gott, seine geistige Natur, seine gescheiterte Flucht in das „Ästhetische" und das „Intellektuelle", seinen gescheiterten Versuch, „das Allgemeine zu verwirklichen", als Weisen der Existenz in der Folge der Stadien aufarbeitet. Diese zentrale Idee der „christlichen Dichtung" erhält bei Lowrie nicht ihr Recht[4]), und dies ist wohl der Grund, weshalb Lowrie den Einheitspunkt von Biographie und „Sachinterpretation" nicht in der richtigen Weise sieht. Obwohl Lowrie das Christliche in Kierkegaard darstellen will, schlägt die Konzeption von Brandes: die Behauptung des gesunden eigenen Wesens entgegen allem Widrigen – immer noch durch.

2. Autobiographie und direkter Lebenszusammenhang

Lowrie zeichnet den verstehbaren Gang der Lebensentwicklung nach und zeigt, daß das Werk überall die Spiegelungen der Erlebnisse enthält, also

1) 63; vgl. 46 und SV. XIII 604 = Jen. X 54; Pap. I A 99 = Haecker 45 ff., 48.

2) „Stadien" 5. V. SV. VI 340 ff.

3) Vgl. den „Wassermann und Agnete" SV. III 158 f. = Jen. III 887. „Sara und Tobias" SV. III 166 f. = Jen. III 96 f. Simon den Aussätzigen SV. VI 245 f. (5. II) Nebukadnezar SV. VI 379 f. (5. VI).

4) Vgl. W. Anz, Kierkegaard und der deutsche Idealismus, S. 8, 11, 28 f.

in umfassendem Sinne autobiographisch ist (83). Aber er sieht nicht, daß seinem Unternehmen das methodische Problem des Zuganges zum Lebenszusammenhang vorausliegt und daß sich damit die ganze Möglichkeit biographischer Forschung ändert. Alles, was Kierkegaard aufzeichnet (Tagebücher, pseudonyme Dichtungen, Reden, Flugblätter), steht innerhalb der existentiellen Handlung jener „intellektuellen" Reue, in der der existierende Denker alle Momente seines Daseins, die ihn von dem „Gottesverhältnis erster Hand", d. i. dem Glauben an die „Wiederholung" trennen, aufarbeitet, und, obwohl selbst nur in einem Möglichkeitsverhältnis zum Glauben stehend, auf den Glauben hinführt, auf das Christliche aufmerksam macht. Lowrie besteht mit vollem Recht darauf, daß es bei Kierkegaard immer „human" zugeht, d. h. daß Kierkegaard immer nur im Durchgang durch die volle und reiche menschliche Erfahrung zu den entscheidenden christlichen Aussagen gelangt, aber er sieht nicht, wie reflektiert dieser Durchgang ist. Jede Aufzeichnung ist auf die intellektuelle Reue bezogen und deshalb in sich dialektisch; sie steht in einer gespannten Zweideutigkeit, die sich erst dann aufheben würde, wenn aus dem Dichter der Zeuge geworden wäre. Es ist gewiß richtig, was z. B. Brandes sagt, daß Kierkegaard nicht am Anfang bereits fertig war und keine Entwicklung durchgemacht hat[1]); aber es ist, wie ich meine, auch richtig, daß Kierkegaard bereits zu Anfang „am Ende" war (vgl. SV. XIII 561 = Jen. X 12 f.) und daß seine Entwicklung ausschließlich „introvers" ist: er arbeitet sich in Reue auf und gewinnt damit erst – also am Ende der Pseudonyme – die „ekbasis captivi": die Aussicht auf die Aufhebung der Suspension. Daher kann er mit Recht die „abschließende unwissenschaftliche Nachschrift"[2] als Wendepunkt bezeichnen. Und nun scheint mir letztlich jede Aussage über Kierkegaard in die Irre zu führen, die nicht festhält, daß die Wirklichkeit, die alles „übergreift", die intellektuelle Reflexion des Gewissens ist und daß diese Reflexion den Griff nach dem direkten Lebenszusammenhang verwehrt: *der „historische Kierkegaard" ist nur zugänglich in der Weise, wie er seine Existenz mitteilt,* d. h. in der indirekten Mitteilung, in der sie erzeugen-

1) Brandes S. 431. Kierkegaard war „nicht von Anfang an innerlich fertig" „Im Gegenteil, er läßt sich nur dann verstehen, wenn man sich die Geschichte seines Genius aus den ersten Keimen der Charakterbildung und Produktion klar zumachen sucht."

2) Die Forschung ist sich darüber einig, daß das Prädikat „abschließend" darauf hinweist, daß Kierkegaard erwartete, mit 34 Jahren, also 1847, zu sterben. Die Nachschrift ist 1846 erschienen. Dem widerspricht nicht, daß „abschließend" zugleich einen sachlichen Sinn hat: Der Weg der Existenzstadien ist bis zum Ende durchschritten (= Religiosität B.); Kierkegaard ist wieder bei sich selbst, d. h. bei dem Glauben an das Paradox, angekommen.

den Dialektik der Innerlichkeit und in der Entfaltung der Existenzstadien, in die der direkte biographische Zusammenhang „aufgehoben" ist. Aber die indirekte Mitteilung ist von Lowrie als dämonisch, ja als pervers verworfen; an ihrer Stelle stehen bei ihm die dichterische Produktivität, die geistige Gesundheit, mit der Kierkegaard sein eigener Arzt ist, und die kraftvolle Folgerichtigkeit seines Denkens. Damit ist der dialektische Grundzug von Kierkegaards Denken nicht erreicht, und dies ist der Grund, weshalb Lowrie immer wieder die dialektische Spannung, das Indirekte der Mitteilung in das Undialektische, direkt Greifbare des Lebenszusammenhanges (der Biographie), psychologischer Eigenheiten, literarischer Vorzüge, taktischer Erwägungen auflöst.

3. Das Ästhetische

Lowries These ist, daß bei Kierkegaard das Religiöse das Ästhetische nicht vernichte (vgl. 52, 84, 192); er weist darauf hin, daß Kierkegaard nicht nur als ästhetischer religiöser, sondern auch als religiöser ästhetischer Schriftsteller gewesen ist. Kierkegaard war „in des Wortes weitester allgemeinster Bedeutung ein katholischer Christ . . ., weil er im besten Sinne Humanist gewesen ist" (192). Lowrie möchte jeden Anschein „düsteren Sektierertums" von Kierkegaard abwehren (213). Lowrie hat Recht, insoweit der existierende Denker daran festhält, daß das Ästhetische der Ausgangspunkt in die Innerlichkeit vor Gott mithineingenommen, „gewählt", nicht als etwas nicht zum Menschenwesen Gehöriges verdrängt werden soll. Aber es sollte nun eigentlich keinen Streit darüber geben, daß die Geistesexistenz sich aus dem Ästhetischen herauswählt und jede Weise der Identität von Gefühl und Universum, als welche das dichterische Erlebnis erscheint, als eine unwahre „Antezipation des Ewigen"[1]) in sich vernichtet. Wo diese Spannung nicht festgehalten ist, gerät Kierkegaard in den Anschein des gebildeten Kunstfreundes, der er als christlicher Denker, der vom Dichter wegruft, der die bildende Kunst als Darstellungsmittel des Religiösen ablehnt, nicht war und nicht sein konnte. Geistige Gesundheit kann sehr wohl mit der Entscheidung für das „Absurde"[2]) eines Glaubens zusammengehen, der die Geborgenheit im Universum für sich selbst verwirft.

4. Die Schrift gegen Andersen und der Begriff der christlichen Dichtung

Die Grenze Lowries zeigt sich besonders darin, daß ihm der Begriff der christlichen Dichtung fehlt. Am Ende der Jugendkrise (1838) steht wie zufällig

1) SV. IV 463 = Jen. V 151; SV. VII 300, 433 = Jen. VII 11, 124.

2) Das weiß Lowrie selbstverständlich auch und sagt es ausdrücklich; aber er ordnet die verschiedenen Größen einander nicht dialektisch genau zu; vgl. 154.

die Schrift gegen Andersen „Aus eines noch Lebenden Papieren wider seinen Willen herausgegeben von Soeren Kierkegaard". Ähnlich unauffällig, wie auf einem anderen Geleis, stehen am Ende der Verlobungszeit die Dissertation über den „Begriff der Ironie" (1841) und in der Pause zwischen der „ersten und letzten Erklärung", die die Pseudonyme abschließt, und den ausschließlich religiösen Büchern, die „literarische Anzeige" (1846).

Diese drei Schriften nehmen insofern eine Sonderstellung ein, als sie weder in der Folge der Pseudonyme noch in der sie begleitenden Folge der Reden stehen. Kierkegaard setzt sich hier in scheinbar zufälliger Weise mit Erscheinungen der Zeit: Andersen, Romantik und Goethe, der Stagnation des Restaurationszeitalters, der Tendenz zur Nivellierung im Reflexionszeitalter auseinander. So ist es verständlich, daß sie auch bei Lowrie nur erwähnt werden. Die Schrift gegen Andersen ist nach Lowrie Kierkegaards „letzter Streich", bevor er die „große Klammer" der Examenszeit betritt (19). „Was Kierkegaard veranlaßt hat, ihn (Andersen) so schwer zusammenzuschlagen, war Andersens kleinmütige Ansicht, daß das Genie nur ein schwaches Licht sei, das von widrigen Umständen leicht ausgeschnippt werden könnte." Die Schrift verrät Kierkegaards ursprünglich dichterische und denkerische Begabung und ist von Interesse, weil in ihr „überreiches Material für das Studium von Kierkegaards Stil als Schriftsteller und Denker" enthalten ist (120).

Die „literarische Anzeige" wird als eine der Huldigungen Kierkegaards an das Haus Heiberg angeführt (7). In ihrem zweiten Teil hat Kierkegaard „die Folgen der 1848er Ideologie so dargestellt, wie sie heute nun auch für uns sichtbar geworden sind" (178). Am „Begriff der Ironie" wird der Umstand hervorgehoben, daß Kierkegaard zur gleichen Zeit – es sind die Monate der „Schreckensperiode", während der er die Verlobung mit Regine Olsen löst – die Kraft gehabt habe, „des Assessors Wilhelm begeistertes Lob auf die Ehe" auszuarbeiten. „Bei dem tiefgründigen Pathos dieser Abschnitte muß man sich darüber wundern, daß er solch ein Werk zuwege brachte, während er gleichzeitig doch ständig mit Regine zusammen war und anderer seits seine Untersuchung über die Ironie abschließen mußte" (132).

Die Schrift gegen Andersen als letzten Jugendstreich ansehen, in der „literarischen Anzeige" außer der Huldigung an das Haus Heiberg eine Kritik der Ideologie von 1848 sehen, heißt sie aus dem Grundgeschehen der Existenzdialektik, in dem beide ihren klaren Ort haben, herauslösen und sie belanglos machen. In der Schrift gegen Andersen gewinnt Kierkegaard den Begriff der christlichen Dichtung, der sein gesamtes Werk bestimmt, in der „Anzeige" den Begriff des „Unkenntlichen" und des „wesentlichen Menschen"[1]), der nur noch von dem des Zeugen übertroffen wird

1) Literarische „Anzeige", SV. VIII 89 ff., 92, 105 ff. = Hirsch 94 ff., 98, 114 f.

Die Schrift gegen Andersen (S. V. XIII. 45–100): Gegenüber den zersetzenden Konsequenzen des Reflexionszeitalters, etwa gegenüber der revolutionären Phrase der liberalen Journalistik, macht Kierkegaard das Recht der Poesie geltend. Die Poesie hat die Macht, das wahre Bild ursprünglichen menschlichen Lebens zu bewahren. Voraussetzung ist freilich, daß der Dichter in sich selbst das wahre Bild ursprünglichen menschlichen Lebens bewahrt gegenüber den Verhältnissen, die ihn seinem wahren Wesen entfremden könnten. Er muß eine *Lebensanschauung* (a.a.O. 78 ff.) haben, d. h. eine allen Gegensätzen der Stimmung, allen Widrigkeiten der Welt überlegene Gewißheit, daß der Mensch in sich selbst eine Mitte hat, in der er der Wahrheit, die das Ganze trägt, zugehört, und daß er in ihr das eigene Leiden und den Widerstand der Welt überwinden wird. Kierkegaard verweist auf „bloß humane" Standpunkte, etwa den Stoizismus und auf den christlichen Glauben (Röm. 8, 38 f.). – Nur dann verfängt der Dichter sich nicht in der eigenen Verzweiflung über die Welt (dem Weltschmerz), dem Bewußtsein der unerfüllten Unendlichkeit des Gefühls oder aber in der Erfahrung des Schrecklichen, das geschieht und jederzeit geschehen kann (Labyrinth, Minotaurus). Nur der Dichter, der sich selbst eine tüchtige Persönlichkeit erkämpft hat, die „gestorben" und „verklärt" ist (79), hat den Überblick („den constituerende Totaloverskuelse", 80) über das Ganze des Lebens, eben eine Lebensanschauung, die wie eine Vorsehung (78) dann das Gesamte seiner Dichtung trägt und in einer Einheit zusammenhält. Eine Lebensanschauung bewirkt eine „Transsubstantiation der Erfahrung" (73): sie nötigt nämlich den Einzelnen, seine einzelnen Lebens„äußerungen wieder in sich selbst zurückzunehmen" (74) und also zu übernehmen. Was übernommen werden soll, liegt hinter ihm; es ist „eher wie ein Buckel[1]) auf (seinem) eigenen Rücken angebracht" (75). Nach vorwärts kann nur leben, wer sein rückwärtiges Leben aufgearbeitet hat und bei sich hält; dann aber „muß notwendig der Augenblick eintreten, wo ... sein Leben im Rückblick (baglängs) durch die Idee verständlich wird (74). Und „eine solche Lebensanschauung ist für einen Romandichter von der Klasse, zu der Andersen gehört, eine conditio sine qua non" (ebda).

Kierkegaard beschreibt bereits die „Doppelbewegung der Unendlichkeit", die Begrenzung der unendlichen Subjektivität auf ihr endliches Dasein, die er bis zuletzt als das Bewegungsgesetz des existierenden Geistes angesehen hat. Die Mitte, von der er hier und bereits in Pap. I A 72 (= Haecker 31 ff.) spricht, ist der Aktus der inneren Handlung, in der der Einzelne die Einheit von Endlichem und Unendlichem „setzt". Diese Mitte zu immer

1) Das ist der „Buckel Kierkegaards"! Vgl. dagegen Theodor Haecker „Der Buckel Kierkegaards", abgedruckt im Opuscula (1949) S. 225–310.

größerer Durchsichtigkeit zu bringen, ist die eine Aufgabe, der Kierkegaard, nachdem er sie hier zum erstenmal gestellt hatte, über den „Begriff der Ironie", in dem er zum Schluß Goethes Lösung der gleichen Aufgabe beschreibt, bis zur christlichen Geistesexistenz des „Augenblicks" nachgeht. Eine andere Aufgabe hat er nicht gekannt[1]). Und es ist nicht zufällig, daß die *„Idee"*, d. h. die vollendete Einheit des Endlichen und des Unendlichen, den Rückblick erhellt; denn die Aufgabe ist, auch die rätselhaften Gegensätze der Stimmung, auch die noch undurchschaute Verzweiflung als Handlungen des „unsterblichen Geistes" (SV. XI 151 = Jen. VIII 17) sichtbar zu machen, der seinem Wesen nach nicht anders kann, als nach dem Unendlichen zu greifen, in dem er umgriffen und geborgen wäre, und die Einheit seines endlichen Wesens mit ihm zu wollen. Diese Einheit wäre für Goethe erreicht in der zur Lebensweisheit gereiften Bildung, für Kierkegaard in der „neuen Unmittelbarkeit" des Glaubens. Kierkegaard beschreibt also hier *die durchgeführte Reflexion der Subjektivität als die Basis der Poesie,* er verweist bereits auf den christlichen Glauben, der die gleiche Aufgabe stelle, und er übt nicht deshalb Kritik, weil Andersen den Lebensweg eines Genies dichtet, sondern weil er nicht wie Goethe (oder die bereits hier hochgeehrte Verfasserin der Alltagsgeschichten) die Kraft zur „Doppelbewegung" gefunden hat: Andersen verharrt in verzärteltem Mißvergnügen am Leben;

1) Ein wesentliches Merkmal der Dialektik der Innerlichkeit ist die sorgsame Isolierung der Momente der Subjektivität. Der existierende Denker geht mit gewissenhafter Stetigkeit von „Stellung" zu „Stellung". Das vorhergehende Stadium enthält in sich eine Frage, die in dem folgenden beantwortet wird. Das Genie hat seine Kraft zu beweisen, indem es sich begrenzt. Diese Aufgabe ist durch die Kritik an Andersen gestellt. Sie wird im „Begriff der Ironie" durch den Hinweis auf Goethe beantwortet: Goethe ist der Unendlichkeit des Genies und seines teils ironischen, teils schwermütigen Verhältnisses zur Wirklichkeit Herr; er begrenzt sich; aber er „beherrscht" auch diese Begrenzung, indem er ironisch in die Unendlichkeit zurückschwingt. Er bleibt Genie; denn er „springt ab" (SV. VI 166 f. = Jen. VI 164 f.); er biegt ab von dem Wege, der zur Wahl und zur definitiven Bindung im Ethischen führen müßte. Nicht Goethe (Wilhelm Meister), sondern der Assessor Wilhelm aus „Entweder/Oder II" bringt den Überschritt in das ethische Stadium. Bei ihm wird die Begrenzung im strengen Sinne zur Wahl, die das vorgegebene Wesen erwirbt und in Reue aufarbeitet. Die außerhalb der Folge der Pseudonyme stehenden Schriften (die Schrift gegen Andersen, der „Begriff der Ironie") weisen darauf hin, wenn auch diese Hinweise erst ganz verständlich werden, nachdem die Folge der Stadien bis zu ihrem Endpunkt: der Geistesexistenz durchlaufen ist. Bereits der „Begriff der Ironie" gibt den Weg der Innerlichkeit von der Ironie zur Erfahrung der Sünde, ihrer vorläufigen Aufhebung im Humor, schließlich zum Paradox an (vgl. meine Schrift: Kierkegaard und der deutsche Idealismus, S. 28 f.).

teils „wandert er in eine nur dem poetischen Gemüt zugängliche Kleinwelt aus (SV. XIII 71)," teils erleichtert er sich in lyrischen Ausbrüchen. Beides zeigt, daß er sein „Epos übersprungen" hat (a. a. O. 66); ein jeder hat sein Epos und seinen epischen Dichter in sich selbst" (a. a. O. 67), d. h. ein jeder hat seine Lebensgeschichte, der er sich zu stellen und die er in Reue aufzuarbeiten hat, und Dichtung ist nur soweit wahr, als sie in diese eine fundamentale Existenz ihres Dichters hineingenommen ist. Dies aber, und nur dies, ist die Aufgabe der Pseudonyme. In der Schrift gegen Andersen ist also der Überschritt von der Dichtung des „kosmischen" Genies zu der Dichtung der existierenden Subjektivität und zur Existenzmitteilung bereits vollzogen.

1. Daß Kierkegaard sich seiner Schrift als einer Handlung bewußt war, zeigt das in seiner Skurrilität etwas schwierige Vorwort. Der Herausgeber nimmt den Dichter, der im „Adyton" seiner Seele ein Gespräch „mit der Idee" gehabt hat, beim Wort und nötigt ihn zu handeln, indem er seine Gedanken veröffentlicht (SV. XIII 51 = VII). Damit ist bereits die Positionsbestimmung der gesamten Pseudonyme angegeben.

2. Diese Tatsache könnte vielleicht doch zeigen, wie hintergründig dialektisch die Erklärung Kierkegaards zu nehmen ist, daß Regine ihn zum Dichter gemacht habe.

3. Es ist ein durchgängiger Mangel der hier besprochenen Bücher, daß sie auf die Selbstbezeichnung Kierkegaards als Dichter nicht eingehen, und doch ist der „Dichter" in gewissem Sinne das zentrale Problem; denn ohne den Dichter gäbe es auch nicht den Zeugen!

Lowrie sieht nicht die zentrale Bedeutung der dialektischen Dichtung, so wenig wie er die dialektische Zweideutigkeit des Ästhetischen gesehen hatte[1]). Er hat jedoch das entschiedene Bewußtsein, daß Kierkegaard nur im Durchgang durch das „Humane" die christliche Geistesexistenz erreicht. Aber ohne klare Bezogenheit auf die dialektische Mitte muß aus dem Durchgang durch das Humane recht und schlecht Humanismus werden. Lowrie möchte, wie er sagt, im Gegensatz zu Karl Barth[2]), vor allem die Religiosität A als unentbehrliche und in sich wahre Durchgangsstufe retten. Kierkegaard hat sogar „die letzten seiner Reden als Beispiele für die Religiosität A" angesehen: „Dies ist wohl Beweis genug dafür, daß Kierkegaard mit seiner Unterscheidung zwischen der immanenten und der transzendenten

1) Das schließt nicht aus, daß von Kierkegaards Dichterexistenz gesprochen wird (189).

2) 153. Die Alternative, die Lowrie hier zwischen Ästhetischem und Intellektuellem auf der einen, Ethischem und Religiösem auf der anderen Seite aufstellt, ist insofern irreführend, als der Überschritt von jedem Stadium zum folgenden durch eine Alternative, d. h. durch einen Sprung, geht.

Religion die erste nicht radikal verächtlich machen und schon gar nicht beseitigen wollte. Denn er hat nicht nur festgestellt, daß „A" das dauernde Substrat aller Religion sei, sondern sie war ja auch die Religion, die er in 66 erbaulichen Reden ausgelegt hat, und die Religion, für die er persönlich ein Beispiel gab" (175).

Nun, Kierkegaard hat die Religiosität A ebensowenig verächtlich gemacht wie die vorausgehenden Existenzstadien. Denn in ihnen ist ja „die Idee" lebendig, die Nötigung des existierenden Geistes, „Endlichkeit" und „Unendlichkeit" in jener Mitte zu vereinigen, die er selbst den archimedischen oder den Brennpunkt nennt. Aber Kierkegaards dialektische Durchdringung des Humanen läßt sich schlechterdings nicht als Humanismus verstehen. Kierkegaard ist kein Religionsphilosoph (vgl. 74); die Religiosität A gehört nicht in die allgemeine Religionsgeschichte. Um Substrat aller Religion sein zu können, müßte sie etwa der „inneren Religion" Kants entsprechen, deren wahre Ideen – nach Kant – in den Vorstellungen der positiven Religion intendiert und daher philosophischer Interpretation zugänglich sind[1]). Heidnische Religion hat ihren Ort innerhalb des ästhetischen Stadiums; Religiosität A ist viel eher die Spiegelung des Glaubens (im strengen Sinne) in dem existierenden Bewußtsein, das seinen Weg innerhalb der ästhetischen und intellektuellen Bildung der Zeit begonnen, aber noch nicht – im strengen Sinne – den Sprung in die Geistesexistenz vollzogen hat. Religiosität A ist wesentlich die Kategorie fortschreitender Verinnerlichung in einer bereits christlichen Welt[2]), *sie ist eine Existenzaufgabe, aber keine Bildungsaufgabe*; das „humanistische" Interesse an der Religionsgeschichte liegt ihr fern. Innerhalb ihrer denken (und vielleicht leben) Lessing, so wie ihn Kierkegaard versteht, Hamann, Jakobi – und vor allem Kierkegaard selbst, solange er nur Dichter des Religiösen ist. Darüber, was zur Reli-

1) Kant, Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. III. Stück: Allgemeine Anmerkung (die Geheimnisse), S. 211 ff.

2) Es ließe sich einwenden, daß die Religiosität A nur die allgemeine Menschennatur zu ihrer Voraussetzung hat und daß daher auch Sokrates innerhalb ihres Platz findet! (vgl. SV. VII 551 f. = Jen. VII 221 f.; SV. VII 192 A = Jen. VI 261 A) Aber der Sokrates Kierkegaards hebt das heidnische Welt- und Gottesverhältnis auf; er steht an der Grenze zum Glauben; denn er weiß, daß das Verhältnis zur „Idee" allein durch die ethisch-religiöse Entscheidung hindurch Wirklichkeit wird. Er ist eine von ihrem antiken Ort abgelöste, auf die Dialektik der Innerlichkeit umgedeutete Konstruktion, in die die ganze Spannung des Verhältnisses von spekulativem Idealismus und Existenzmitteilung hineingenommen ist. Gerade er bestätigt, daß das unmittelbare Gottesverhältnis in das ästhetische Stadium gehört und daß daher die Religiosität A das „Substrat jeder Religion" keinesfalls sein kann.

giosität A gehört, entscheidet allein jene Mitte, von der ich oben sprach. Allein von ihr aus wird sichtbar, ob der existierende Denker selbst noch in der „Immanenz" lebt (was Kierkegaard von sich behauptet), weil er sich Gott noch nicht überlassen hat, oder – wie der Abraham in „Furcht und Zittern" – im „Absurden" der „Transzendenz" lebt, d. h. die „Wiederholung" nicht nur von Gott erwartet, sondern aus ihr lebt, denkt und handelt (vgl. dazu 174/175)[1]).

5. Die pseudonymen Schriften und die indirekte Mitteilung

Beide Bestimmungen gehören eng zusammen, beide werden von Lowrie kritisiert. Kierkegaard selbst hat seinen pseudonymen Schriften einen einzigartigen Rang zuerkannt; er nennt sie „eine Literatur in der Literatur". Lowrie gibt als den Grund für diese Selbsteinschätzung an, Kierkegaard sei sich der außerordentlichen Mannigfaltigkeit seiner Produktion bewußt gewesen. Ein so undialektischer und relativer Maßstab greift an Kierkegaard vorbei. Kierkegaard zielt auf eine spezifische Differenz, die ihn von jeder Dichtung unterscheidet, so wie sich Platon durch seine Dialoge innerhalb der griechischen Literatur von der Tragödie unterschied. Beiden haben wir eine „Literatur innerhalb der Literatur" zu verdanken. Sie gebrauchen die Mittel der Dichtung, um eine Wahrheit zu vergegenwärtigen, die die Dichtung selbst in ihrem Nerv trifft. Der einzigartige Rang, den Kierkegaard seiner „Dichtung" zuspricht, beruht also auf einer neuen Kategorie.

Unter dieser Voraussetzung wäre eine geistesgeschichtliche Vergleichung der Pseudonyme vielleicht nicht so nutzlos und oberflächlich wie Lowrie meint (137 f., 150), sie könnte vielmehr helfen, den dialektischen Charakter der Existenzmitteilung besser zu verstehen. Die romantische Dichtung entspringt dem Erlebnis der Einheit von Individuum und Universum in der Poesie, d. h. in Gefühl und Phantasie. Das Individuum, das durch das Aufklärungsdenken aus der durch Tradition gesicherten Welt des Glaubens herausgefallen ist, schwingt im Erlebnis in die verlorene Einheit zurück: einer solchen ihrer Unendlichkeit bewußten Innerlichkeit muß ihre Rolle in der Welt zum Problem werden: teils genießt sie die Freiheit, sich willkürlich verkleiden zu können, teils findet sie sich bereits in bestimmte Rollen verzaubert vor. Immer aber ist sie ihrem faktischen Dasein überlegen. Eine solche Erfahrung drängt – wie z. B. bei E. Th. A. Hoffmann – den Kierkegaard häufig las –, zur Pseudonymität, zum souveränen Spiel mit den wechselnden Aspekten der Phantasie.

Eben dieses Spiel mit einer nur dem „poetischen Gemüt zugänglichen Kleinwelt" hatte Kierkegaard an Andersen auszusetzen gehabt. Wie kommt

1) Dieser Sprachgebrauch zeigt, daß Immanenz, Transzendenz, direkt, indirekt mehr perspektivische Akzente als eigentliche Begriffe sind.

er dazu, ein vergleichendes Spiel wechselnder Aspekte in Gang zu setzen und als sein Redaktor die ironische Überlegenheit des Dichters zu genießen? Nun, weil der Suspendierte, der nach rückwärts leben muß, um vorwärts zu kommen, auf andere Weise die Existenzstadien nicht als Zustände des Geistes hätte darstellen können. *Die Ähnlichkeit des existenzdialektischen Dichters mit dem romantischen Dichter zeigt sich nur durch ihre Unähnlichkeit hindurch.* Die Überlegenheit des Dichters der Existenz ist in Wahrheit nicht der Selbstgenuß der poetischen Unendlichkeit, sondern die *Reue.* Die einzelne Lebenslage ist „Rolle" nur insofern, als für das Gewissen vor Gott kein Zustand des Geistes diesen selbst definitiv begrenzt. Anders aber als indirekt kann die bereuende (pönitierende) Subjektivität ihre Überlegenheit über ihre Zustände im Medium der Dichtung nicht mitteilen.

Was sagt Lowrie über indirekte Mitteilung?

Die Pseudonyme enthalten eine indirekte, d. h. verschlüsselte Mitteilung an die Braut. Damit ist noch nicht der eigentliche Anlaß genannt. „Die indirekte Mitteilung (138) ist ihm durch seine besondere Empfindlichkeit, durch jene Verschlossenheit aufgezwungen worden . . ., die er später als etwas Dämonisches anzusehen lernte." Kierkegaard hat zwar aus der „Not" der „Introversion" die wirkliche „Tugend" der „Maieutischen Unterweisung", der „sokratischen" Mitteilungsform gemacht, aber als seine Verschlossenheit gebrochen war, da kam ihm seine „Melancholie" nicht mehr dazwischen; jetzt wußte er sich verpflichtet, direkt zu „reden" (181). Aber auch „nachdem er die indirekte Mitteilung aufgegeben hatte, bestand er darauf, daß er sie stets angemessen verwendet habe" (138). In der „Einübung im Christentum" stellt Kierkegaard sich selbst ausdrücklich unter die christliche Forderung seines Buches. Er geht mit seinem demütigen Bekenntnis so weit, „die Pseudonyme und den ganzen sorgfältig ausgearbeiteten Apparat der indirekten Mitteilung zu widerrufen. Aber eben darin zeigt es sich besonders klar, daß Kierkegaard sich selbst in hohem Grade durchsichtig geworden war" (198). 1846 war Kierkegaard „noch nicht bereit (gewesen) . . . mit dem Prinzip der indirekten Mitteilung zu brechen", obwohl er damals schon die Erfahrung gemacht hatte, „daß seine indirekte Mitteilung gescheitert war, sofern sie seinen Zeitgenossen die Gedanken vermitteln sollte, die er ihnen so dringend nahezubringen wünschte" (150).

Wenn wir von dem Nebensinn der indirekten Mitteilung, der Mitteilung an die Braut, absehen, bleiben drei Feststellungen:

1. Kierkegaard ist mit der indirekten Mitteilung gescheitert.

2. Er hat sie an sich selbst als etwas Dämonisches (Perverses) verurteilt und widerrufen.

3. Die indirekte Mitteilung hat, obwohl Kierkegaard sie besser nicht gebraucht hätte, doch einen relativen Wert:

„Insofern nur durch die Pseudonyme die indirekte Mitteilung weitergegeben werden konnte, boten sie Kierkegaard die einzige Möglichkeit, seine neuartige Aufgabe zu lösen, nämlich ... eine Karte des Kosmos der Gefühle anzufertigen. Die Pseudonyme waren also nötig, um die charakteristischen Möglichkeiten der Menschenseele zu entwerfen und eine neue Psychologie zu erfinden, die einer philosophischen Bewertung des Lebens oder einer vergleichenden Wertphilosophie zugrundelag" (138). Die Pseudonyme dienen noch einem anderen Zweck: „Weil Kierkegaards Denken im Grunde genommen immer dialektisch war, mußte es sich in der Form des Dialogs ausdrücken, wie Sokrates das gelehrt hatte; und weil er auch dramatischen Sinn hatte, machte ihm das Freude, und er brachte es gut zuwege."

Die Kritik an Lowries Kritik läßt sich in einigen Punkten zusammenfassen: 1. Die Existenzdialektik ist kein anderer Zweck, der zu der „Vergleichenden Wertphilosophie der Pseudonyme" und ihrer „neuen Psychologie" hinzukäme; sie ist die jede Aussage tragende und durchdringende Bewegung, mit der der existierende Denker seine Existenz „denkt". Es kann keine „Wertphilosophie" geben, die etwas anderes wäre als das „Selbstverständnis" der existierenden Subjektivität, insoweit es deren Handeln wirklich bestimmt.

2. Gibt es bei Kierkegaard überhaupt die Form des Dialoges? Die ständige Berufung auf Sokrates erweckt diesen, wie mir scheint, trügenden Anschein. Zum platonischen Dialog gehören Partner, die in der Gemeinschaft einer Polis verbunden sind (oder wenigstens in dem Wissen darum, was Polis ist) und, innerhalb ihrer handelnd, eine gemeinsame Wahrheit ständig in Anspruch nehmen. Diese Wahrheit überprüfen sie und versuchen sie zu eindeutiger Sichtbarkeit zu bringen. Kierkegaard aber kennt keine Dialoge; er kennt sogar dort, wo es zu Spruch und Einspruch kommt, wie z. B. in der „Wiederholung" und zur Konfrontierung wie in „Entweder/Oder", nur das überlegene kritische Bewußtsein (Constantin Constantius, Assessor Wilhelm), das den anderen übergreift, ihm seine Kategorie findet, ihm sein Verhältnis zur Idee bestimmt[1]). Immer reflektiert das überlegene das in sich verfangene Bewußtsein. Die Dichtung der Subjektivität bleibt, in dem Gesetz ihres Wesens gedacht, stets die Selbsterhellung der dichtenden Subjektivität. Diese Einsicht hat Kierkegaard in seinen beiden Frühschriften ausgesprochen und seitdem konsequent angewendet. Die Dialektik der Inner-

1) Vgl. SV. II 359 = Jen. II 290: „Wenn Du Dich selbst in der geschlossenen Maschinerie Deiner Persönlichkeit verarbeitest, da stecke ich meine Einlagen hinein und bin sicher, daß sie mit in den Umsatz kommen." Das ist nicht Dialog, sondern übergreifende Erhellung als eine Art Therapie. Der Gedanke, der Assessor B könnte durch A überzeugt werden (153), zeigt nur, daß Lowrie sich über die Form des Kierkegaardschen Dialogs nicht klar ist.

lichkeit oder der Stadien läßt keinen Dialog, also auch kein Gespräch[1]) zu; sie ist wesentlich Selbstverständigung: Soliloquium.

Alle erbaulichen und christlichen Reden Kierkegaards können als Soliloquien aufgefaßt werden. In den Soliloquien Augustins hält die Vernunft die fragende und suchende Seele für die bleibende Wahrheit offen, so daß sie ihrem Wissen von Gott dann in der Liebe zu ihm nachkommen kann. Diese Struktur ist bei Kierkegaard existenzdialektisch abgewandelt. In der Rede „Alle Dinge müssen zum Besten dienen, wenn wir Gott lieben" (Christliche Reden vom Jahre 1848 = Jen. Erbauliche Reden Bd. IV, S. 176–189), verweist das „persönliche Bewußtsein" (182) den Hörenden an die Entscheidung, durch die hindurch Gott als der Grund der Existenz ergriffen werden soll. „Zum persönlichen Bewußtsein gehört, daß ich in meinem Wissen zugleich um mich selbst weiß und um mein Verhältnis zu diesem Wissen. Das aber ist: glauben" (182). Glauben ist also die Gewißheit des eigenen Seins im Verhältnis zu derjenigen Macht, die mich in meinem Sein bestimmt. Als diese Macht kann sich anbieten das Glück (ebda). Das Leben in der Gemeinschaft[2]); aber diese Mächte halten nicht, was sie versprechen: wahre Gewißheit ist allein in Gott (182). Wo die Gewißheit ausbleibt oder zerbricht, steht der Hörende in der Ungewißheit der Angst. Das Verstehen von Gewißheit nennt Kierkegaard den Bußprediger „zu innerst in jedes Menschen Herz" (180). In ihm geschieht das Gespräch des existierenden Geistes mit seinem Wissen von sich. Der Bußprediger „hat auf nichts anderes zu achten als darauf, daß seine Rede für Dich sei, und er achtet darauf, daß er von Dir in dem Augenblick gehört wird, da alles stille um Dich ist und die Stille Dich ganz einsam macht" (180 f.). In dem Verstehen wird der Grund der Gewißheit auf seine Macht, Gewißheit zu geben, befragt. Der Bußprediger hält den Menschen in der Sorge um sich oder in der Frage nach Gewißheit fest (er müßte also den Weg der Stadien führen, denn er spricht vom Ende her). Durch den schweigenden Hinweis auf einen durch kein zeitliches Geschehen überbietbaren Grund erhält er den Hörenden in der Ungewißheit wach (183). Seine Stimme spricht wie ein Verstorbener, wie die Ewigkeit (ebda). Das so beschriebene Gespräch hält sich in der Existenzdialektik. Es eröffnet nicht die Einsicht in die bleibende Wahrheit, sondern es weckt, es ruft (ebda) zu, durch die ängstende Ungewißheit hindurch den Glauben zu wagen. Der Glaube erst, indem er zu springen wagt, macht den Grund zugänglich – für die Rückschau freilich würde sich zeigen, daß in jeder leidenschaftlichen Gewiß-

1) Es ist natürlich möglich, vom Existenzdenken als einem Gespräch zu reden. Kierkegaard selbst gibt dazu den Anlaß. Gespräch heißt für ihn eine Mitteilung, die um der Aneignung willen und nicht um positiver Resultate willen gemacht ist. Aber solche indirekte Mitteilung ist auch „indirektes Gespräch": sie übergreift den Partner, konstruiert ihn und überläßt es ihm, ob er die ihm im Bilde vorgestellte Existenzmöglichkeit verwirft oder sich aneignet, also ob aus dem Monolog Dialog wird. Die indirekte Mitteilung der pseudonymen Schriften läßt dem Gespräch als dem Spiel von Frage und Antwort zwischen gleichen Partnern keinen Raum (s. u. Teil IV).

2) SV. II 169, 359 = „Entweder/Oder" 189, 290.

heit die Idee lebendig war. Vgl. auch: „Wo es sich um die Kategorien handelt, ist *einer* genug, ja einer kann im wahrsten Sinne unterhaltend sein und sechs Billionen Menschen können sich um nichts Wichtigeres bewegen." Zitiert AP. S. 175.

3. Keinesfalls ist die seelische Konstitution Kierkegaards der zureichende Grund für die indirekte Mitteilung. Gerade eine Untersuchung des Dämonischen (vgl. 182, 185, 198), auf das sich Lowrie beruft, kann das zeigen. Dämonisch ist ja nicht nur der Schwermütige, überhaupt die Existenz innerhalb des ästhetischen Stadiums, sondern – den strengen Maßstab der christlichen Geistesexistenz in der Selbstprüfung angewandt – auch die Existenz innerhalb des ethischen Stadiums und sogar die Religiosität A (es ist das Dämonische in seiner Stellung als Dichter des Religiösen, das Kierkegaard seine Reden noch der Religiosität A zuteilen läßt!); denn das Dämonische ist ein negativer Begriff. Es bezeichnet das Ausbleiben der Innerlichkeit (bzw. den Mangel an Innerlichkeit); es trifft daher jeden, der sich der vollen Durchsichtigkeit vor Gott entzieht. Es bezeichnet die psychische Konkretion des Zustandes in der Sünde. Dann aber ist es die humane Aufgabe, das Dämonische in der Existenz wieder religiös beurteilen zu lernen, und eben das ist die Aufgabe der pseudonymen Dichtung![1])

4. Ist Kierkegaard mit der indirekten Mitteilung gescheitert? Konnte für ihn Erfolg oder Mißerfolg Maßstab für Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Methode sein? Ich meine: Nein! – Kierkegaard hat den Begriff der Mitteilung durch die Zusätze direkt, indirekt vor Mißverständnissen zu sichern gesucht. Diese Zusätze sind jedoch jeder in sich mehrdeutig; sie sind Reflexionsbegriffe, die nur je durch ihre perspektivische Bezogenheit auf einen bestimmten Gegensatz und einen bestimmten Zielpunkt, d. h. durch eine bestimmte „Stellung" der Subjektivität innerhalb der Stadien eindeutig werden. Die Schwierigkeit der Interpretation liegt also darin, daß hinter einem der Form nach gleichbleibenden Sprachgebrauch sich verschiedene „Stellungen" verbergen. Wir lassen jetzt die verschlüsselte Mitteilung an die Braut außer Betracht, setzen voraus, daß es einen „systematisch" verstehbaren Sinn der indirekten Mitteilung gibt und fragen nach der Ausgangsstellung, aus der der Sprachgebrauch Kierkegaards hervorgegangen ist. Dabei treffen wir auf die Unterscheidung von quantitativer und qualitativer Dialektik.

1) Vgl. hierzu Pap. VII A 127 = Haecker S. 208: „Mein Verdienst in der Literatur bleibt immer, die entscheidenden Bestimmungen des ganzen Existenzumfanges so dialektisch scharf und so primitiv dargelegt zu haben, wie zum mindesten meines Wissens es in keiner anderen Literatur geschehen ist . . . Demnächst meine künstlerische Mitteilung, ihre Form, ihre konsequente Durchführung; aber fürs erste ist niemand da, der Zeit hat, ernsthaft zu lesen und zu studieren; insofern ist meine Produktion vertan, wie wenn man Bauern feine Gerichte vorsetzt."

Die Wissenschaft denkt quantitativ, sie leitet gegebene Zustände und Fakten aus vorausgesetzten Bedingungen ab, sie beansprucht, die Gesetzmäßigkeit des Ablaufs, also auch des Endergebnisses, berechnen zu können, oder aber sie stellt durch Beobachtung fest. Daher hat sie eindeutige positive Resultate (teils allgemeine Gesetzlichkeiten, teils Fakten), die sich direkt mitteilen lassen.

Die von ihrem eigenen Erfahrungsboden gelöste, auf eine formal logische Struktur reduzierte Hegelsche Philosophie leitet nach Kierkegaard die geschichtlichen Bedingungen der Existenz mit dem gleichen Anspruch auf Notwendigkeit ab, sie subsumiert die Existenz unter den gesetzmäßigen Ablauf. Daher denkt nach Kierkegaard auch sie quantitativ[1])!

Existenz dagegen läßt sich nur indirekt mitteilen; sie bestimmt sich in ihrer Qualität aus der freien Möglichkeit der Wahl, des Glaubens; diese Qualität läßt sich nicht objektiv feststellen, wohl aber können wir sie in ihrer Möglichkeit vorstellen und durch eine innere Handlung der Freiheit ergreifen (wählen, glauben, übernehmen, bereuen u. a.). Sie ist allein im Ergreifen der Möglichkeit durch den Wählenden: im Sprung. An dem im quantitativen Denken festgestellten Wirklichen ist die „Qualität" nicht sichtbar.

Jede Feststellung, die der Handelnde wagt, negiert das „positive Resultat"; sie geschieht in „qualitativer Dialektik" und kann sich in ihrer „Mitte" nur über den Abgrund der Vereinzelung, den das Existieren des Geistes bedeutet, hinweg dem anderen mitteilen. Dies ist der kommunikative Sinn des „Indirekten"; er wird am schönsten in den „Taten der Liebe" dargestellt[2]).

---

1) Lowrie hält die dienende Aufgabe der Biographie klar fest und enthält sich eigenen Urteils. Es ist der durchgängige Fehler der beiden anderen Bücher, vor allem Hohlenbergs, daß sie ihrerseits nun Kierkegaards Äußerungen über Hegel als „positives Resultat" nehmen und ohne Bedenken von der Fiktion, der Illusion der Lüge des Hegelschen Systems sprechen, ohne die Sache Hegels überhaupt zu Gesicht bekommen zu haben. Das sind Scheingefechte, geführt in der sicheren Geborgenheit hinter dem Schilde eines Autors erster Hand. Solche Scheingefechte gehen nicht nur an Hegel vorbei, sondern auch an Kierkegaard! Wenn der Interpret sich in seiner Aufgabe versteht, kann er nur immanent darstellen wollen, wie Kierkegaard Hegel unter der Bedingung der Existenzialdialektik sieht und vielleicht sehen muß. Sobald er weitergeht, also sobald er positive Ergebnisse übernimmt, spricht er in eigener Verantwortung. Er springt damit von der Beschreibung des Weges, den der existierende Denker geht, ab. Das ist möglich – nur muß der Sprung mit Bewußtsein vollzogen sein und muß auf den Boden einer eigenen Fragestellung führen. Ein Beispiel dafür ist das Buch von K. Löwith „Von Hegel zu Nietzsche" 2. Aufl. 1953. Ein naiver Sprung ist kein Sprung, sondern Verwirrung.

2) Vor allem „Die Liebe glaubt alles", SV. IX 257 ff. = Jen. S. 232 ff.

Er ist in den Pseudonymen auf die besondere Form der dialektischen Dichtung hin modifiziert zum Dichten von Möglichkeiten im Abstande der Doppelreflexion, die dann im Experiment verdeutlicht werden. Dem anschaulich Greifbaren kommt im Experiment nur ein Illustrationswert, kein Erkenntniswert zu. Zuerst ist die „Kategorie" (das Allgemeine = die innere Handlung, die jeder existierende Geist vermag), danach ihre Veranschaulichung in Schematen individueller Existenz (das Einzelne). Die freigebildeten Schemata sind nur Anlaß, die Kategorie als Möglichkeit der eigenen Existenz zu denken.

Diese Form der indirekten Mitteilung ist der Grund, weshalb das Biographische in Kierkegaards Schriften zwar überall gegenwärtig ist und dennoch nie das Fundament der Darstellung abgibt. Kierkegaards christliche Reflexionsdichtung ist nicht Autobiographie. Der „Stoff" (das Biographische) ist souverän gedichtete Veranschaulichung: der „Anlaß", der nötigt, die „Kategorie" selbst zu denken. Das Biographische ist also durch den Abstand der Doppelreflexion dem direkten Zugriff des Lesers entzogen.

Eine nicht genügend beachtete Schwierigkeit der Kierkegaard-Interpretation ist, daß – aus dem Zwange der Sache heraus – der Sprachgebrauch fließend ist. Bereits jetzt sind in dem Titel „indirekt" verschiedene Bezüge mitgedacht. In den Pseudonymen geschieht indirekte Mitteilung 1. insofern sie Möglichkeiten zeigen, deren Sinn sich nur der mitdenkenden selbständigen Aneignung erschließt; 2. insofern sie den Autor (= den Dichter) freilassen. Er ist nur der Dichter, der durch die indirekte Weise der Mitteilung selbst nicht in wirklicher Situation gebunden ist. Der Dichter steht nur an der Grenze zum Ethisch-Religiösen (vgl. 189 f.).

Nun bleibt aber auch der Gegensatz von direkt und indirekt nicht fest. Bereits die Doppelheit des Bezuges macht den Sprachgebrauch fließend. Dazu läßt der Gegensatz von quantitativer und qualitativer Dialektik, von Erkenntnis und Aneignung noch andere Stellungen, noch innerlichere Spannungen der Existenz zu, als es das Verhalten zu gedichteten Möglichkeiten ist. Jedes in der Existenz Begegnende, im ausgezeichneten Sinne aber der Gottmensch verlangt Entscheidung, Glaube, Aneignung. Und auch davon sagt Kierkegaard: es kann sich nur indirekt mitteilen. Die „Wahrheit" des „absoluten Paradox" wird nur durch das Ärgernis an der „Knechtsgestalt" hindurch angeeignet.

Andererseits werden die erbaulichen Reden als direkte Mitteilung bezeichnet, obwohl sie die Aneignung durch den Leser verlangen, also auch die Möglichkeit des Ärgernisses in sich enthalten; denn Kierkegaard bekennt sich ausdrücklich als ihren Autor und bekennt sich also selbst als durch das Gesagte gebunden. Gleichwohl bleiben sie zugleich indirekt, insofern sie nur Möglichkeiten zeigen oder dichten. Kierkegaard spricht von

„meiner Dichterkategorie dem Erbaulichen"; er spricht ja nicht „im Amt", nicht mit Autorität. Verglichen damit aber ist kirchliche Predigt direkt; denn sie spricht mit Autorität, schafft also Situation; aber wenn sie auf das Paradox hinweist, dann ist sie ebensosehr indirekt, weil Aneignung fordernd und also dem Ärgernis ausgesetzt. Die Predigt vom Paradox kann sich doch wohl nicht in der entscheidenden Qualifikation von ihrem Inhalte unterscheiden, sonst schwächte sie das Ärgernis an der Knechtsgestalt ab.

Der Sprachgebrauch Kierkegaards ist also fließend und tatsächlich verwirrend, sobald er mehr hergeben soll als eine wechselnde Ortsangabe: den jeweils genauen Bezug auf die „Mitte", die die existierende (wählende, entscheidende, bereuende) Subjektivität ist. Dieser Bezug aber ist im Medium der Sprache immer zweideutig, dialektisch schwebend, d. h. indirekt. Die Zweideutigkeit ist aber nur im Existieren (im Wählen, im Glauben) aufgehoben, und hier verbietet sich im allgemeinen die Bezeichnung direkt, da diese für das objektiv Gewisse (methodisch Gesicherte), positiv Feststellbare – und mit einer gewissen Paradoxie für die Annahme und Weitergabe des Heilsfaktums reserviert ist, um zu bezeichnen, daß es eine Art von Objektivität gibt, die dem Glauben vorausliegt und die sich nicht in die objektive Gewißheit wissenschaftlichen Erkennens auflösen läßt.

Die Crux der Kierkegaard-Interpretation ist die Frage, wie diese paradoxe Objektivität der Heilsfakten in sich selbst zu verstehen ist. Diem ist daran interessiert, diese vorausliegende Objektivität, als die Grundlage der christlichen Existenz herauszuarbeiten. Mir scheint, daß die Begrifflichkeit, in der Kiekegaard seine Intention ausspricht, diese Intention selbst gefährdet: insofern sie nur die paradoxe Überhöhung des Gegensatzes von quantitativ und qualitativ ist: die qualitative Mitte der Existenz steht zwischen zwei „Objektivitäten". Da aber Objektivität immer in einer methodischen Handlung des Subjektes begründet ist (vgl. das Problem des Anfanges), bleibt, wie mir scheint, das Übergewicht schließlich bei der Subjektivität[1]).

Zusammenfassend läßt sich sagen: das Sprechen von und zu Existenz ist immer direkt und indirekt zugleich. Das indirekte Reden ist das Übergreifende, und je deutlicher der Dichter der Existenz nun um diese geheime Mitte weiß, um so mehr wird er bemüht sein, alle Positivität und Objektivität wegzuschaffen, um die Handlung der Existenz – *wie man Christ wird* – dem Leser und Mitdenkenden so nahe wie möglich zu bringen. Freilich liegt hier eine Grenze in der Existenz des Dichters selbst; das Existieren verlangt Eindeutigkeit, „Identität von Denken und Sein" – Existenzmöglichkeit „denken", um darin zu existieren – auch von dem Dichter des Religiösen. Je entschiedener Kierkegaard in seinen Schriften darauf aus ist, „Situation zu

1) Vgl. diese Zeitschrift 1952 Heft 1.

schaffen", und je klarer er von sich „Situation" oder „Geistesexistenz" verlangt, um so entschiedener tritt ein neuer Begriff *direkter Mitteilung*[1]) hervor: das entschiedene rücksichtslose Hinstellen der geforderten Position, verbunden mit der Bereitschaft für ihre Wahrheit zu leiden (die leidende Intoleranz)[2]). Der Zeuge dichtet nicht mehr nur Existenzmöglichkeiten, sondern er „redet", d. h. er bezeugt, und wird darüber, wenn es sein soll, zum Märtyrer. Hier – als „Verdoppelung" oder in der Verwandlung des Dichters zum Zeugen – hat die „Doppelbewegung der Unendlichkeit" ihre äußerste Verinnerlichung erreicht, die keinen Ausweg aus dem Gottesverhältnis mehr zuläßt.

Verdoppelung heißt: das Wahre nicht nur wissen und dichtend die Möglichkeiten zu seiner Aneignung bereitstellen, sondern es tun, wenigstens es von sich fordern, wenigstens es öffentlich als den Maßstab gebrauchen, der auf alle anzuwenden ist[3]).

Zuerst überwog der Gegensatz von direkter Mitteilung allgemeiner oder positiver Wahrheiten durch das objektivierende Bewußtsein und der indirekten, die selbsttätige Aneignung herausfordernden Mitteilung durch den Dichter der Existenz. Jetzt dient die Entgegensetzung von direkt und indirekt dazu, den Dichter in die äußerste Innerlichkeit des Zeugen zu nötigen, seine Wirksamkeit nur noch *„von innen„* (vgl. 211) zu beurteilen, eben aus dem Wissen um die Forderung Gottes, die Geistesexistenz zu wagen. Mit diesem Maßstabe gemessen ist jede Weise der dialektischen Schwebe, der nur gedichteten Innerlichkeit dämonisch; insoweit hat Lowrie Recht. Daher muß der Dichter in fortschreitender Verinnerlichung zum Zeugen werden. Aber dieser letzte Schritt auf dem Wege der Existenzstadien setzt den ersten nicht ins Unrecht, er widerruft ihn auch nicht; denn damit wäre die dialektische Spannung aufgehoben und insofern hat Lowrie Unrecht! Nach Lowrie setzt sich die volle geistige Gesundheit, in der Kierkegaard sich selbst heilt, gegen die „dämonischen" Verdrängungen seiner seelischen Krankheit durch! So aber ist es gerade nicht, sondern nachdem der existierende Denker sich selbst eingeholt hat, wird ihm der durchschrittene Weg zu einem „Stadium auf dem Lebensweg", zu einer Durchgangsstufe, auf der zu verharren jetzt Schuld wäre.

Es ist gewiß richtig, daß pseudonyme Dichtung den Zustand im Dämonischen voraussetzt, aber in einem viel radikaleren Sinne, als es Lowrie meint. Wieder besteht die Humanität Kierkegaards darin, daß er im un-

1) Vgl. 174 f., 177–183; aber dann sind die erbaulichen Reden nicht im gleichen Sinne direkte Mitteilung, vgl. 189 und 190.

2) „Christentum und Christenheit" S. 295 = Pap. X 3 A 786.

3) SV. XIV 200 f. = Jen. XII 58 f.

mittelbar Menschlichen die „Idee" sichtbar macht: die „Ausnahme" (aber im letzten Ernst ist nicht nur der Schwermütige, sondern jeder Mensch Ausnahme) muß erst mit Hilfe der religiösen Kategorie sich als Subjektivität verstehen gelernt haben, ehe sie die Existenz im Christlichen einüben kann. Und wieder nimmt Lowrie diesem Durchgang durch das Humane seine dialektische Spannung und vereinfacht ihn zu einem christlichen Humanismus, in den die ganze „Absurdität" des Angriffes auf die Kirche nicht mehr eingeht. Wer aber diese Absurdität, von Kierkegaard in ihrer ganzen Unmöglichkeit gesehen und gewollt, nicht mitdenkt, dem muß die Leidenschaft Kierkegaards gerade dort, wo sie sich in äußerster Kraft sammelt, als Inkonsequenz und taktische Unklugheit erscheinen. Und tatsächlich ist jedes Wort des „Augenblicks" unmöglich, d. h. taktisch sinnlos, gerade die radikalen Konsequenzen sind persönlich inkonsequent. Kierkegaard selbst wollte heiraten, wollte als Pastor trauen – und verwirft die Ehe; er besuchte regelmäßig den Gottesdienst, wollte selbst Geistlicher werden – und fordert auf, den Gottesdienst zu meiden, weil man dann eine Schuld weniger auf sich hat, und bezeichnet die Geistlichen als Menschenfresser. Wenn jemand irgendwelche Maßnahmen vorschlägt, die die Verquickung der Kirche mit dem Staat[1]) lösen könnten, so distanziert sich Kierkegaard, so lehnt er ab: keine Reformation im Äußeren kann helfen, es kommt allein darauf an, den Maßstab der Existenzdialektik, das „von innen" festzuhalten und dann das Urteil selbst zu sprechen, und darin besteht die Konsequenz des Absurden, die sich gegen jeden ohne Ausnahme, also auch gegen Kierkegaard richtet.

Dann aber zeigt sich, daß dieser Maßstab die Institution der Ehe, die Institution der Kirche und des kirchlichen Amtes verzehrt; die Geistesexistenz kann nicht die Geborgenheit in der leiblich-seelischen Natur, sie kann ebensowenig das sichernde Amt, die garantierende Institution der Kirche wollen; denn Gott ist Geist und die durch ihn bestimmte Geistesexistenz kann in beidem nicht der ganzen Strenge des „neutestamentlichen Christentums", d. h. der Gleichzeitigkeit mit dem Gottmenschen genügen. Aber der bedürftige Mensch kann nicht umhin, die Ehe zu wollen, der bedürftige Christ nicht umhin, nach der Autorität der bestehenden öffentlich anerkannten Kirche zu fragen, und je naiver er das als sein gutes Recht ansieht, um so mehr ist er verweltlicht und gebraucht die Gnade gegen ihren Sinn dazu, von Gottes Forderung „abzuschlagen". Die Christenheit lebt also in einem durch keinen menschlichen Ernst aufzuhebenden Widerspruch

1) Charakteristischerweise übergeht Lowrie die Auseinandersetzung Kierkegaards mit Rudelsbach, der im Streit um die Trennung von Kirche und Staat gemeint hatte, sich auf Kierkegaard berufen zu können (SV. XIV 427 ff.). Vgl. Hohlenberg S. 280 ff.

Und für den, der selbst diesem Widerspruch verhaftet ist, bleibt kein anderer Weg: er muß als Richter verurteilen, wonach er als Mensch selbst griff und wovon er auch lebte. Das und nichts anderes heißt, daß er Korrektiv ist, ein Korrektiv, das keine direkte Konsequenz zeitigen kann, das vielmehr durch seinen offenkundigen (und nicht im geringsten pathologischen) Selbstwiderspruch auf eine absurde Weise den eschatologischen Charakter der christlichen Kirche ausspricht: ihr Ausgeliefertsein an das Gericht und die Bereitschaft zu einem neuen Versuch im Leiden, solange Gott Zeit läßt. Lowrie behauptet, Kierkegaard habe um die Möglichkeit der Prophetie[1]) in der Gegenwart gewußt. Mir ist ein solcher Ausspruch Kierkegaards nicht bekannt. Er würde auch, soweit ich verstehe, zu weit über das hinausgehen, was der Existenzdialektiker für sich in Anspruch nimmt: menschliche Redlichkeit, die den Widerspruch von „Idee" und „Wirklichkeit" aufdeckt[2]).

Lowrie folgt hier dem Sprachgebrauch von Geismar, ohne allerdings der Kritik, die Geismar übt, zu folgen. Geismar hat aus dem Märtyrer, der zuletzt für Kierkegaard der Grenzgedanke ist, auf den alle Überlegungen hinauslaufen, den Märtyrerpropheten gemacht. Nach Geismar hat Kierkegaard die Idee des kommenden Märtyrerpropheten in der Phantasie antezipiert. „Er weiß, daß die Erwartung der Zeit der kommende Märtyrerprophet ist, der in einem reflektierten Zeitalter Christus in Geist und Wahrheit nachfolgt" (387). Kierkegaard lehnt es zwar zunächst ab, dieser Märtyrer zu sein; er kann für sich die „Einheit von Reflexion und Offenbarung" nicht beanspruchen (388). Doch hat er damals „die Weihe empfangen, selbst jenes Opfer zu werden (ebda). Geismar schreibt Kierkegaard einen „prophetischen Ausblick in die Zukunft" zu (389). Vom Jahre 1854 an versteht sich Kierkegaard selbst als diesen Propheten. Jetzt erhebt er den Anspruch, „mit göttlicher Vollmacht" (!) die Diebesschliche (der bestehenden Christenheit) aufzudecken (578). Sein „Urteil der Verdammnis schleudert Kierkegaard als Prophet heraus" (573). Er wirft die Reflexion von sich, in der „Überzeugung, Prophet zu sein" (579).

Der Sprachgebrauch Geismars ist in sich unklar und wird von den Texten nicht gerechtfertigt! Alle Ausblicke in die Zukunft sind nicht mehr als dialektische Kategoriebestimmungen (nicht mehr als Kegelschieben und Fastnachtspäße[3]) gegenüber der Aufgabe, ein „wesentlicher Mensch": der Einzelne zu sein.

1) Nach S. 171 führt Kierkegaard ein „Sonderkonto" über den Apostel und über den Propheten.

2) Was die Redlichkeit des existierenden Denkers will, wird sichtbar in den Gesprächen Kierkegaards mit seinem Freunde Emil Boesen kurz vor seinem Tode. Von Boesen wegen der harten Worte gegen die Geistlichen zur Rede gestellt, beharrt Kierkegaard darauf, daß nichts zurückgenommen werden dürfe. Alles ist so, wie es gesagt wurde, richtig, denn „Du mußt bedenken, daß ich das Christentum *von innen* gesehen habe". 211; vgl. E. Hirschs Ausgabe der Briefe, Düsseldorf 1955, S. 269. Hirsch übersetzt: „Du mußt darauf achten: ich habe alles vom Innersten des Christentums her gesehen."

3) SV. VIII 118 = Literarische Anzeige (hrsg. v. E. Hirsch), S. 117.

Göttliche Vollmacht eignet *nur* dem Apostel, aber nie dem Märtyrer, den Kierkegaard mit denselben Worten charakterisiert wie den Dialektiker: er ist Spion der Wahrheit und er kann zum „Missionar“ [1]) der Christenheit werden. Der Märtyrer der Zukunft ist der eminente Dialektiker; er bestimmt selbst den Ort, an dem er stehen und fallen muß. Dabei ist festzuhalten, daß auch diese Bestimmung auf dem Wege der Verinnerlichung der Subjektivität gewonnen ist: Der Dichter des Religiösen ist der Dialektiker, der Dialektiker ist genötigt, die Kategorie selbst existierend darzustellen und kann – wenn er folgerichtig handelt, muß – darin zum Märtyrer werden. Diese Konsequenz geht an keinem Punkte über die Kategorie des Korrektivs hinaus. Sie ist nicht mehr als die Folge jener menschlichen Redlichkeit, von der Kierkegaard im „Augenblick“ spricht, die die Konsequenz ihrer „Unterscheidung“ „von innen“ her ganz zu ziehen gewagt hat.

Vgl. Ktm. Nr. 23 = Pap. VIII 1 A. 157. „Was soll ich da sagen? Ich würde zu dem Einzelnen sagen: mach diesen Versuch, schließ deine Augen, laß dich nicht von der Rede oder dem Gedanken irgendeines Menschen stören, denke dir dann das Ewige, Gott, deine Schuld, und du wirst sehen, du bekommst keine Ruhe, bevor du bereit bist alles zu erleiden, alles zu opfern, es wird dir klar werden, daß *Du* ewig unglücklich werden müßtest, wenn du es nicht tätest. – ‚Ich kann es nicht anders‘ ist eigentlich zuletzt das Einzige, was zu sagen ist. Ob nun alle selig werden oder unselig, ob alle, welche die Güter der Erde wählen und in frohen Tagen dahin leben, selig werden oder nicht, ich kann nicht anders.“

Wer innerhalb des Sokratischen bleibt, kann kein Prophet sein wollen. Was Lowrie mit Prophetie bezeichnet, das bezeichnet Kierkegaard, die Grenze genau beachtend, mit Korrektiv. Natürlich weiß Kierkegaard, daß die Kirche Ehen einsegnen wird, solange sie besteht, daß sie beamtete Pastoren haben und sich mit Staat und Gesellschaft arrangieren wird; aber er entwirft nun nicht ein Gegenprogramm: er lehnt es ab, daß man sich für Zivilehe, für Trennung von Staat und Kirche, für die Aufhebung des Beamtenstatus der Pastoren, also für die Gegeninstitution der Freikirche auf ihn beruft; darauf kommt es jetzt nicht an! „Die Erneuerung der Kirche von innen her“ ist kein Programmpunkt. Das Menschenmögliche ist allein, den Widerspruch, das „unmöglich“ einzuprägen und dann im Bewußtsein dieser Grenze zu leben.

Hier wird das Handeln eines Menschen, nämlich die dialektisch genaue Forderung des Unmöglichen, zum Zeichen, an dem sich die Zeiten scheiden; aber an die Zeit „jenseits“, an das, was nach dem „Augenblick“, der dieses Zeichen ist, geschieht, reicht das Korrektiv nicht heran, und deshalb ist es auch nicht Prophet! Der Biograph, der das Leben Kierkegaards nachzeichnen will, darf hier nur die Übereinstimmung des Grundwillens mit sich selbst zum Leitfaden nehmen; er darf mit keinen Einwendungen dazwischenkommen. Der Grundwille darf zunächst nur an sich selbst gemessen werden:

1) Pap. IX B 63, 3.

nur wenn er sich widerspräche, wäre immanente Kritik möglich; aber es hat sich ja herausgestellt, daß Kierkegaards Grundwille gerade in der Darstellung des Unmöglichen mit sich selbst übereinstimmt.

Etwas anderes wäre eine „Kritik im Ganzen" (Nietzsche). Die Frage ist erlaubt, ob die Bedingungen, unter denen Kierkegaard denkt, die bleibenden sind, ob es nicht ein anderes Denken geben könnte, in bezug auf das sich das Verhältnis der Offenbarung zu den „humanen Existenzverhältnissen" neu bestimmen läßt. Aber dazu ist freilich die Voraussetzung, daß der Gedanke der Subjektivität bei Kierkegaard in seiner Herkunft gesehen, in seiner vollen „Unmöglichkeit" gedacht und ertragen ist. Keine Kierkegaard-Biographie kann gegenüber der „Sachproblematik" so selbständig sein wollen, daß sie nicht dieses Grundgeschehen als das Element in Anspruch nehmen müßte, innerhalb dessen sie die Einheit von Leben und Sache darzustellen hat. Erst dann müssen wir Kierkegaard nicht im einzelnen zurechtweisen, sei es indem wir ihm taktisches Ungeschick und persönliche Inkonsequenz (die das Widersinnige ausspricht) nachweisen, sei es indem wir nach dem eigentlichen Kierkegaard fragen. Erst dann können wir den Gedanken denken, daß das Korrektiv, seiner Einseitigkeit bewußt, nicht zur direkten Nachahmung aufruft, sondern zum Eingeständnis des Unmöglichen auffordert und damit – innerhalb der Christenheit sokratisch handelnd – den Weg der eigenen Frage freigibt.

(Fortsetzung folgt)

KURZBERICHTE

New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson, sponsored by Pupils, Colleagues and Friends, edited by A.J.B. Higgins. Manchester University Press 1959. XV, 327 S.

Die Festschrift zum 65. Geburtstag des durch seine Jesusforschungen und zahlreiche sonstige Arbeiten zum Neuen Testament hochgeschätzten Neutestamentlers der Universität Manchester ist durch den plötzlichen Tod des Jubilars zur Gedenkschrift geworden, die durch die hohe Qualität fast aller ihrer Beiträge (in englischer, französischer und deutscher Sprache) für jeden an der Erforschung des Neuen Testaments Interessierten von bleibendem Interesse ist. Der Band wird eingeleitet durch kurze biographische Notizen und eine Bibliographie der wichtigsten Veröffentlichungen Mansons. Von den nach dem Alphabet der Verfasser angeordneten Beiträgen behandeln drei Probleme der Jesusforschung. *C.K. Barrett* weist in sehr eindrücklicher Untersuchung nach, daß die verbreitete Annahme, das Lösegeldwort Mk 10,45 vergleiche Jesus mit dem leidenden Gottesknecht von Jes. 53, durchaus nicht ausreichend begründet werden kann. *M. Black* sucht zu zeigen, daß die gedrängte Zeitfolge der Ereignisse in der Leidensgeschichte des Markusevangeliums unwahrscheinlich ist, kann aber schwerlich quellenmäßig ausreichend gesicherte Erkenntnisse über die wirkliche zeitliche Anordnung der Ereignisse vorbringen. *A.J.B. Higgins* gibt einen lehrreichen Überblick über die Erforschung des Menschensohnproblems seit dem Erscheinen von Mansons Buch „The Teaching of Jesus" (1931), das die kollektive Deutung des Titels verteidigt hatte. Fünf Aufsätze behandeln Einleitungsfragen. *G.H. Boobyer* macht recht wahrscheinlich, daß der 2. Petrusbrief den 1. Petrusbrief benutzt hat. *R. Bultmann* möchte in Auseinandersetzung mit E. Haenchens Kommentar schriftliche Quellen in der Apostelgeschichte feststellen, geht aber m.E. in der Rekonstruktion der Quellen zusammenhänge zu weit. *W. Manson* analysiert Röm. 1–8 und erklärt den Widerspruch zwischen heidenchristlichen Lesern und judenchristlicher Tradition ansprechend aus der Tatsache, daß die *Gedanken* des Römerbriefs nicht speziell für die römische Gemeinde geformt wurden. *C.F.D. Moule* stellt die These auf, daß alle vier Evangelien nicht gottesdienstlichen, sondern evangelistisch-apologetischen Charakter haben, und daß die Urchristenheit sich über den Unterschied von geschichtlichem Bericht und Interpretation völlig klar war; damit ist sicherlich etwas Richtiges gesehen, aber der Unterschied zwischen der Gestaltung der Einzelüberlieferung und der der Gesamtevangelien überhaupt nicht beachtet. *V. Taylor* zeigt in einer sehr gründlichen Untersuchung, daß der Vergleich des Matthäus und Lukas gemeinsamen Stoffes ergibt, daß eine bei Lukas besser erhaltene gemeinsame Reihenfolge zu erkennen ist, wa

lie Annahme einer Redenquelle Q stärkt. Zwei Arbeiten befassen sich mit Einzeltexten. *G. D. Kilpatrick* gibt gute Gründe für die Annahme, daß ἱστορῆσαι in Gal. 1, 18 „Nachrichten erhalten" bedeutet. *J. Munck* sucht mit reichem Material nachzuweisen, daß das viel behandelte ἔκτρωμα in 1. Kor. 15, 8 entweder Paulus als den „allererbärmlichsten" oder als den „noch ungeformten" Menschen bezeichnen wolle. Vier Aufsätze behandeln Themen aus der „Neutestamentlichen Theologie". *J. W. Bowmann* weist nach, daß von den syrischen Übersetzungen des Neuen Testaments nur das Palästinisch-Syrische den alttestamentlich-spätjüdischen Stamm b-s-r („frohe Botschaft verkünden") erhalten hat, daß dadurch aber das fehlende Glied in der Reihe „hebräisches Altes Testament – griechisches Neues Testament" für den Gedanken der eschatologischen Frohbotschaft geboten werde (was erst dann ganz schlüssig wäre, wenn dieser palästinisch-syrische Sprachgebrauch sich auch im palästinischen Targum nachweisen ließe, worauf Bowman nicht eingeht). *H. Clavier* möchte angesichts des alexandrinischen Charakters des Hebräerbriefs den Begriff λόγος an den beiden Stellen, wo er im Hebräerbrief begegnet (4, 12; 13, 7), in den Doppelsinn von „Gotteswort" und „Christus, das Wort" deuten. *E. Schweizer* beschreibt sehr scharf differenzierend die Kirchenvorstellung des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe unter Hinweis auf die *Gefahr* des Verzichts auf die Geschichte Christi *und* der Christen. *H. G. Wood* weist mit guten Gründen darauf hin, daß die Überlieferung von Taten und Worten Jesu von Anfang an Bestandteil der christlichen Verkündigung gewesen sein muß. Schließlich behandeln einige Aufsätze Fragen aus dem Bereich der urchristlichen Geschichte. *O. Cullmann* verteidigt die wenig überzeugende Annahme, daß das Messiasbekenntnis von Caesarea Philippi ursprünglich in den Zusammenhang der Leidensgeschichte als Bekenntnis zum *Gottessohn* gehörte, daß Markus daraus ein satanisches *Messias*bekenntnis gemacht habe und Matthäus diesen Eindruck durch seine Zusammenfügung verschiedener Texte in 16, 17 ff. bekämpfen wolle. *C. H. Dodd* macht an Beispielen wahrscheinlich, daß die Lehre Jesu schon früh zu einem Teil im Rahmen der traditionellen katechetischen Lehrform überliefert worden ist. *J. Jeremias* weist mit zahlreichen, nicht ausnahmslos überzeugenden Beispielen nach, daß im Urchristentum häufig die spätjüdische Sitte der paarweisen Botensendung begegnet. *B. Reicke* zeigt richtig, daß „Gottesdienst" im Neuen Testament nicht menschliches Handeln gegenüber Gott, sondern Verlängerung des göttlichen Handelns gegenüber dem Menschen ist, sucht aber dann reichlich summarisch nachzuweisen, daß die späteren gottesdienstlichen Formen des Urchristentums in die älteste Zeit zurückgehen und sämtlich legitim sind. *H. Riesenfeld* macht wahrscheinlich, daß die Begehung des Sonntags in der Urkirche daraus entstanden ist, daß die Christen, die an der Sabbatfeier teilnahmen, sich nach Sabbatende noch in der Nacht zu ihren christlichen Zusammenkünften versammelten, und daß erst später der Auferstehungstag daraus wurde. *H. H. Rowley* weist überzeugend darauf hin, daß wir keinerlei Zeugnisse für eine Taufe als Einweihungsritus in der Qumrangemeinschaft haben, und daß darum Johannes der Täufer schwerlich von Qumran abhängig sein kann; und er betont ebenso richtig, daß der Täufer, wenn er von der Proselytentaufe abhängig sein *sollte* (was ich bezweifle), jedenfalls etwas völlig anderes daraus gemacht haben muß. *W. C. van Unnik* erbringt in einer materialreichen Untersuchung der liturgischen Formel „Der Herr mit euch – und mit deinem Geist" den Nachweis, daß die Phrase „der Herr mit dir" und Ähnliches im Alten und NeuenTestament die göttliche Begabung mit dem Geist und die dadurch ge-

schenkte Kraft bezeichnet, woraus der Wechsel von „mit euch" zu „mit deinem Geist" verständlich wird; die Formel muß im Laufe des 2. Jahrhunderts als christliche Neubildung entstanden sein (der Aufsatz bietet auch eine wertvolle Klärung des Sinnes von μετά mit Genetiv als Bezeichnung der Beziehung Gottes zum Menschen im Neuen Testament).

Werner Georg Kümmel

Gott und die Götter. Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag. Evangelische Verlagsanstalt Berlin. 158 S. o.J. (1959).

Die Festgabe für E. Fascher verbindet, den Interessen des Berliner Ordinarius für Neues Testament entsprechend, neutestamentliche mit religionsgeschichtlichen Studien und stellt eine wertvolle Sammlung dar. Der allgemeinen Religionsgeschichte gehören zwei Aufsätze an (*G. Lanczkowski* zeigt, daß die „Neutestamentlichen Parallelen zu Láo-tsés Tao-te-king" in Wirklichkeit nur eine Konvergenzbildung in völlig verschiedenen Zusammenhängen sind; und *J. Leipoldt* behandelt mit reichem Material „Das Bild vom Krieg in der griechischen Welt", wobei sich zeigt, daß Griechen und Christen das Kriegsbild reichlich für den geistigen Kampf verwenden, damit aber die Ablehnung des äußeren Krieges verbinden. Nur ist dabei nicht überzeugend gemacht, daß das Judentum wenigstens im bildlichen Gebrauch des „Krieges" anders dasteht). Fünf Beiträge behandeln alttestamentliche Themen (*O. Eißfeldt* sucht die im Pentateuch mehrfach begegnende Formel „dies sind die Geschlechtsregister" als planvollen Bestandteil des Priesterkodex und in seinem Aufbau als Voraussetzung für den Sprachgebrauch von Matth. 1,1 zu erweisen; *L. Rost* nimmt an, daß der Menschensohnvision in Dan 7 ein mythischer Text von der Übergabe der Macht von einem alten Gott an einen jungen zugrunde liegt; *H. Bardtke* sucht nachzuweisen, daß an zwei Stellen der Loblieder von Qumran sich eine Anspielung auf die von der Sekte angelegte Oase von Qumran findet; *O. Michel, O. Bauernfeind* und *O. Betz* möchten die Bezeichnung des Heiligtums von Dan an den Jordanquellen bei Josephus als „Tempel der goldenen Kuh" auf antiheidnische Polemik zurückführen; *K. H. Bernhardt* will auf Grund der eschatologischen Zusätze im 1. Jerusalemer Targum zum Pentateuch diese „Übersetzung" im 10. Jahrhundert datieren). Nur vier Arbeiten behandeln das eigentliche Fachgebiet des Jubilars: *G. Delling* möchte in einer sorgfältigen Untersuchung die Schwierigkeit der paulinischen Argumentation, daß Kinder aus Mischehen „heilig" seien (1. Kor. 7, 14), dadurch begegnen, daß er an nichtgetaufte erwachsene Kinder denkt, wogegen doch wohl spricht, daß gar nichts auf das Erwachsensein dieser Kinder verweist; *E. Stauffer* sucht das Logion von jedem zu bestrafenden unnützen Wort (Matth. 12, 36) als jüdischen Fremdkörper in der Jesusüberlieferung nachzuweisen und versucht, freilich sehr zögernd, auf Grund einer palästinisch-syrischen Variante eine für Jesus mögliche Urform zu rekonstruieren. *J. Schneider* will zeigen, daß die Reihenfolge der Abschiedsreden Joh. 13, 31 bis 17, 26 sinnvoll und notwendig sei, was freilich schwerlich gelungen ist, zumal Sch. selber annimmt, daß Kap. 14 und 15. 16 parallele Entwürfe des Verfassers seien; *J. Müller-Bardorff* bietet eine etwas umständliche, aber sehr sorgfältige Untersuchung der Witwenregel in 1. Tim 5, 3 ff. und zeigt die heterodoxe Herkunft und die antignostische, späturchristliche Beurteilung dieses Gemeindeamtes. Den Abschluß bilden drei kirchengeschichtliche Arbeiten: *W. Foerster* charakterisiert das jetzt erst bekannt gewordene koptische „Apokryphon des Johannes". *R. Hermann* Luthers Anschauung vom Gesetz nach den Antinomerthesen

K. Heussi die Rolle des Jenaer Theologen J. F. Buddeus für die „Anfänge der historischen Auffassung des Alten Testaments", die freilich sehr bescheiden war.

Werner Georg Kümmel

C. K. Barrett: Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Herausgegeben und übersetzt von Carsten Colpe. Wissenschaftl. Untersuch. zum Neuen Testament 4, hrsg. v. J. Jeremias und O. Michel, Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 298 S.

Die Kenntnis der Umwelt des Neuen Testaments ist für ein geschichtliches Verständnis des Neuen Testaments unerläßlich. Die Darstellung der profanen, geistigen und religiösen Geschichte in der Nachbarschaft des Urchristentums ist die Aufgabe der „Neutestamentlichen Zeitgeschichte", einer Disziplin, die in den letzten Jahrzehnten als ganze nur wenig gepflegt worden ist. Eine wirklich lebendige Anschauung ist auf diesem Gebiet freilich nicht so sehr durch die Lektüre von zusammenfassenden Darstellungen als durch eigene Kenntnisnahme der Quellen zu gewinnen. Diese Lektüre ist aber angesichts der Fülle des vorhandenen Stoffes und der sprachlichen Schwierigkeiten der Originaltexte sehr erschwert. So ist es außerordentlich erfreulich, daß der bekannte englische Neutestamentler C. K. Barrett eine breit angelegte Sammlung übersetzter Quellenstücke geschaffen hat, die nun in einer ausgezeichneten deutschen Bearbeitung durch Carsten Colpe vorliegt. Das Buch bietet auf dem Gebiete der griechisch-römischen Welt Texte zur Profangeschichte des römischen Kaiserreiches bis Domitian, zum alltäglichen Leben (Papyri und Inschriften), zur philosophischen und religiösen Umwelt, und zur jüdischen Seite ebenfalls geschichtliche Texte, besonders aus Josephus, sachlich geordnete Proben des Denkens der Rabbinen, Philos, des Josephus und der Septuaginta, schließlich der Apokalyptik und der Qumrangemeinschaft. Die aus vorhandenen Übersetzungen übernommenen oder neu übersetzten Texte sind sorgfältig eingeleitet und erklärt, die Literaturangaben führen zu eigenem Quellenstudium weiter. Die zusammenhängende Lektüre des ganzen Buches vermittelt zweifellos ein sehr vielfältiges und zuverlässiges Bild der Umwelt des Neuen Testaments und damit auch der Zusammenhänge des Urchristentums mit seiner Umwelt. Natürlich wird man über die Zweckmäßigkeit der Auswahl und die Abgrenzung der dargebotenen Texte nicht immer gleicher Meinung mit dem Verfasser sein (es fehlen m. E. zu Unrecht Proben aus Seneca und Musonius; die Schilderung des messianischen Hohepriesters in Test. Levi 18 und Proben aus dem dualistischen Abschnitt der Sektenrolle und den mit Paulus verwandten Teilen des Hymnenbuches von Qumran müßten wiedergegeben werden; und die Stücke aus dem slavischen Josephus sind überflüssig). Und gelegentlich wird man auch einmal eine Übersetzung oder Erklärung anzweifeln können (daß die Christen Codices benutzen, weil sie ihre Heiligen Schriften als Kanon zusammenhalten wollten, S. 28, ist unwahrscheinlich angesichts der neuesten papyrologischen Erkenntnisse; die Beschränkung des Sinnes von „Thora" in Abboth 1, 1 auf das „mündlich gegebene Gesetz", S. 148, widerspricht dem rabbinischen Torabegriff; 4. Esr. 14, 9, S. 244, ist „mein Sohn" ein unhaltbarer Text). Aber das sind Kleinigkeiten, die die Zuverlässigkeit und den Wert des Buches nicht beeinträchtigen. Nicht nur für den Studierenden, sondern auch für den Religionsunterricht dürfte sich diese vorzügliche Quellensammlung als ungewöhnlich wertvoll erweisen. Der Preis konnte erfreulich niedrig gehalten werden.

Werner Georg Kümmel

E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von W. Schneemelcher. 1. Band: Evangelien. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 377 S.

Schon lange war Henneckes Sammlung der „Neutestamentlichen Apokryphen" nicht mehr zu haben, und damit fehlte ein unentbehrliches Arbeitsmittel, durch das allein ein großer Teil der mit dem Neuen Testament in sachlicher und zeitlicher Verbindung stehenden altchristlichen Literatur den meisten Interessenten zugänglich war. So wird jedermann, der am Neuen Testament und der ältesten Kirche wissenschaftlich interessiert ist, mit großer Freude das Wiedererscheinen des „Hennecke" begrüßen. Das neue Werk ist freilich in vieler Hinsicht etwas völlig Neues geworden. Schon die Einteilung in zwei Bände zeigt, daß das seit der 2. Auflage von 1924 hinzugekommene umfangreiche neue Material zu einer starken Erweiterung zwang (den etwa 150 Seiten für Haupteinleitung und Evangelien der 2. Auflage entsprechen jetzt 377 Seiten!). Darüber hinaus hat aber der neue Herausgeber W. Schneemelcher (E. Hennecke starb hochbetagt 1951) den Begriff der „Neutestamentlichen Apokryphen" enger gefaßt („Schriften, die... durch Titel und sonstige Aussagen den Anspruch erheben, den Schriften des Kanons gleichwertig zu sein, und die formgeschichtlich die im Neuen Testament geschaffenen und übernommenen Stilgattungen weiterbilden und weiterformen"), und darum sollen im 2. Band die sog. „Apostolischen Väter" nicht mehr erscheinen und ist die Anordnung völlig neu und klarer gestaltet worden. Man wird die Streichung der gerade für den Studierenden so wichtigen Apostolischen Väter bedauern, aber dankbar sein, daß dafür so viel neues und bisher nicht gebotenes altes Material vorgelegt wird.

Die vom Herausgeber stammende Haupteinleitung bietet die Bestimmung des Begriffes „apokryph" und eine kurze Geschichte des neutestamentlichen Kanons mit der dankenswerten Übersetzung der wichtigsten Kanonsverzeichnisse (wesentlich mehr als in der 2. Auflage!), ferner zusammenfassende Angaben über die Entstehung der Apokryphen und ihre Erforschung. Es folgen, jeweils historisch eingeleitet und mit reichen Literaturhinweisen versehen, zunächst länger bekannte und neu gefundene Evangelientexte auf Papyrus, die Fragmente der judenchristlichen Evangelientexte auf Papyrus und die Fragmente der judenchristlichen Evangelien, bei denen Ph. Vielhauer (wesentlich vorsichtiger als H. Waitz in der 2. Auflage) in einleuchtender Weise die erhaltenen Fragmente auf drei Evangelien verteilt und neugefundene Fragmente zufügt. Nach dem Petrus- und Ägypterevangelium folgt dankenswerterweise eine bisher fehlende vollständige Übersetzung der „Epistula Apostolorum" und dann der von dem Pariser Spezialisten Ch. Puech verfaßte umfangreiche Abschnitt über „Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente". Hier erfährt der Leser nun vieles über die zahlreichen „Evangelien"-Texte aus dem reichen koptischen Handschriftenfund von Nag-Hamadi, dessen Bestand erst zu einem kleinen Teil im Urtext veröffentlicht und darum durch Übersetzung weiteren Interessenten zugänglich gemacht worden ist. Aber hier wird nun wohl kein Benutzer ohne Bedauern feststellen, daß ihm der vollständige Text des zu diesem Funde gehörigen Thomasevangeliums und des Philippusevangeliums vorenthalten wird, obwohl vollständige Übersetzungen dieser Texte bereits in der Theologischen Literaturzeitung erschienen sind; das bedeutet für den Benutzer des „Hennecke", der ferner einer wissenschaftlichen Bibliothek lebt, eine empfindliche Lücke, so lehrreich die kenntnisreichen Ausführungen Puechs über alle diese neuen und großenteils

noch nicht zugänglichen Texte auch sind. Bei den nun folgenden Kindheitsevangelien kann O. Cullmann das an sich schon lange bekannte Protevangelium des Jakobus nach einem erst 1958 veröffentlichten alten Papyrus übersetzen, und der Schlußteil („Jesu Wirken und Leiden") bietet über das Bisherige hinaus den vollen Text der Abgarsage, der „Höllenfahrt Christi" und des Bartholomäusevangeliums. So bietet die Neuauflage ein reiches Material in zuverlässiger Form und verschafft auch Zugang zu zahlreichen bisher unbekannten oder nicht leicht zugänglichen Texten. Es wäre aber sehr zu wünschen, daß sich der Herausgeber entschließen könnte, dem 2. Band einen Nachtragsband folgen zu lassen, der außer den „Apostolischen Vätern" (und etwa andern im 2. Band gestrichenen Texten) auch die vollständigen Texte des Thomas- und Philippus-Evangeliums enthalten sollte. Das Abkürzungsverzeichnis müßte ebenfalls für die Bedürfnisse der Nichtspezialisten erweitert werden.

Werner Georg Kümmel

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Scientarium Austriacae. Vol. LXXVI: Quinti Septimi Florentis *Tertulliani* Opera. Pars IV: Ad martyras. Ad Scapulam. De fuga in persecutione. De monogamia. De virginibus velandis. De pallio. Opera Aemilii Kroymann usus edidit Vincentius Bulhart. De paenitentia. Edidit Philippis Borleffs. Vindobonae 1957. Hoelder-Pichler-Tempsky. LIX, 170 S.

Vor nunmehr 70 Jahren erschien im Wiener Korpus der lateinischen kirchlichen Schriftsteller der erste Band der Werke Tertullians. Die allgemeine Lage und der Tod mehrerer Herausgeber hatten zur Folge, daß erst 1957 der abschließende vierte Band des Textes erscheinen konnte. Nunmehr liegen alle echten Schriften Tertullians in einer neuen Rezension vor. Die unechten Schriften und die wenigen Fragmente seiner verlorenen Werke sind bisher nicht aufgenommen; man findet sie am leichtesten in der Tertullian-Ausgabe im Corpus Christianorum.

Nach dem Plan der ersten Herausgeber A. Reifferscheid und G. Wissowa bringt der vorliegende vierte Band als Fortsetzung des bereits 1906 erschienenen dritten Bandes diejenigen Schriften Tertullians, die nur in jungen Handschriften des 15. Jahrhunderts und in frühen Drucken erhalten sind, die selbst wieder ältere, inzwischen verschollene Handschriften vertreten. Eine Ausnahme macht im vierten Band die Schrift De paenitentia, von der seit 1916 eine gute Handschrift des 12. Jahrhunderts (T) und seit 1946 eine Exzerpthandschrift des 14. Jahrhunderts (O) bekannt sind. Es hängt mit dieser besonderen Lage der Überlieferung zusammen, daß diese Schrift über die Busse einen eigenen Herausgeber aufweist.

Bulhart konnte in seiner Praefatio zu den sechs ihm zugefallenen Schriften auf eine Beschreibung und genauere Würdigung der Handschriften verzichten, da Kroymann dazu im zweiten und dritten Band der Ausgabe das Nötige gesagt hat. Dafür stellt B. in 123 Paragraphen die Eigentümlichkeiten der Tertullianischen Sprache und Stilkunst zusammen und belegt sie vorwiegend aus den Schriften dieses Bandes. Für manche auffallenden Erscheinungen bringt er auch aus anderen Autoren zahlreiche Beispiele, die man eigentlich an dieser Stelle nicht sucht. Den Text hat Bulhart mit Recht konservativer behandelt, als es der scharfsinnige, aber zu konjekturenfreudige Kroymann im Entwurf der Ausgabe getan hatte. Der Text wird durch viele Verweise auf die sprachliche Einführung gerechtfertigt;

außerdem enthält der Apparat auch sehr zahlreiche, dankenswerte Hilfen für das sprachliche und sachliche Verständnis. Man kann aber bezweifeln, daß die beste, doch keineswegs fehlerfreie Handschrift (N) so oft den Vorzug vor allen andern verdient, wie BULHART meint. Beispielsweise lesen De monogamia 9, Zeile 34 die übrigen Handschriften: deum ... nolle repudiatam alii viro iungi. Der Herausgeber aber übernimmt aus N allein die Lesart alii viri in den Text und verweist darauf, daß alii ein Genitiv sein könne und Tertullian diesen oft gebrauche, wo man den Dativ erwartet. Diese Begründung reicht deshalb nicht aus, weil unter den zahlreichen in der Praefatio gesammelten Beispielen m. E. keines einen gleich harten Gebrauch des Genetivs aufweist. In der Schrift Ad Scapulam fällt auf, daß BULHART den handschriftlichen Befund mehrfach anders angibt als Quacquarelli in seiner etwa gleichzeitig erschienenen Spezialausgabe (über diese vgl. Theol. Rundschau 24, 1957/58, S. 271). Doch läßt sich über die Abweichungen ohne Einblick in die Handschriften natürlich nicht urteilen.

Hinter den von BULHART bearbeiteten Schriften legt BORLEFFS die Schrift De paenitentia vor. Es ist schon seine vierte Ausgabe dieses kleinen, aber wichtigen Werkes; die dritte Ausgabe erschien 1954 im Corpus Christianorum. Von ihr unterscheidet sich die neue in Wiener Korpus zunächst durch ihren reichhaltigeren Apparat. Ferner hat BORLEFFS den Text mehrfach geändert, indem er die Sonderlesarten von T und O jetzt öfter in den Apparat verweist, wo sie in der dritten Ausgabe den Text bilden. Die neue Beurteilung der Lesarten ist m. E. grundsätzlich zu billigen; ja man könnte darin vielleicht noch weiter gehen. Anderseits wäre an Stellen wie Kap. 7 Zeile 50 zu erwägen, ob hier nicht mit T potest (reconciliari sc. deus) statt potes zu lesen ist (vgl. Kap. 11, Z. 14). – An Druckfehlern sind mir aufgefallen: S. 151 Z. 25 eundum für eundem und S. 163, Apparat zu Z. 17 avis für aris (wofür aber caris in den Text zu nehmen wäre).

Mit der Freude und dem Dank für das Erreichte werden viele Benutzer den dringenden Wunsch verbinden, daß auch der geplante Indexband recht bald erscheinen möge.

Heinrich Karpp

Hebrew Union College Annual, Band 29. Cincinnati 1958. 383, 9, 19 S.

Der zur Besprechung vorgelegte Jahrgang 1958 des wissenschaftlich hochgeachteten Jahrbuchs des Hebrew Union College in Cincinnati (Ohio) enthält mehrere wertvolle Arbeiten, die für den Alttestamentler von Interesse sind (über die Entfaltung der Botschaft des Deuterojesaja, das Ḥabiruproblem, die alttestamentliche Lexikographie, die Septuaginta des Buches Hiob, einen hebräischen Aufsatz über Elia), ferner eine lehrreiche Untersuchung von M. Smith über das Essenerzeugnis der Philosophumena des Hippolyt im Vergleich zu Josephus (nach S. liegt beiden Texten eine gemeinsame Vorlage zugrunde), schließlich einige Arbeiten zu sumerisch-akkadischen Texten und zur neueren jüdischen Geschichte. Ein sehr dankenswerter Index zu den 28 bisher erschienenen Bänden des Jahrbuchs schließt den Jahrgang, der wie seine Vorgänger von allen an der alttestamentlichen und jüdischen Wissenschaft Interessierten mit Dankbarkeit benutzt werden wird.

Werner Georg Kümmel

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Brockhaus, R.: Lexikon zur Bibel. Hrsg. von Fritz Rienecker. 1. Lfg. Wuppertal 1959. R. Brockhaus.

Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, Bd. III. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) V, 212 S.

Calwer Bibellexikon. In 5. Bearbeitung. 1. Lfg. A-Esra. Stuttgart 1959. Calwer Verlag. 288 S.

Fuchs, Ernst: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation (Gesammelte Werke). Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). X, 365 S.

Jasper-Bethel, Gerhard: Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus. (Theologische Forschung 15). Hamburg 1958. Herbert Reich. 149 S.

Jünger, Ernst: An der Zeitmauer. Stuttgart 1959. Ernst Klett. 314 S.

Köster, Reinhard: Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer großstädtischen Kirchengemeinde (Soziologische Gegenwartsfragen NF. Nr. 6). Stuttgart 1959. Ferd. Enke. XVI, 118 S.

Lexikon f. Theologie u. Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. 2., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg 1959. Herder, 16 + 1344 Sp.

Rüthy, A. E.: Probleme der Bibelübersetzung (Berner Rektoratsreden). Bern 1959. Paul Haupt. 26 S.

Schneemelcher, Wilh. (Herausgeber): Das Problem der Sprache in Theologie u. Kirche. Referate vom Dt. Ev. Theologentag 27.–31. Mai 1958. Berlin 1959. Alfred Töpelmann. VIII, 124 S.

Studi o materiali di storia delle religioni. Anno 1959 – Vol. XXX–Fasc. 1. Rom 1959. Marzioli. 135 S.

Wimmer, Otto: Handbuch der Namen u. Heiligen. 2. verbesserte Aufl. Innsbruck 1959. Tyrolia. 604 S.

Wort und Dienst. Jahrbuch d. Theol. Schule Bethel als Festschrift f. P. D. Wilhelm Brandt zum 65. Geburtstag, hrsg. von Christian Maurer, Neue Folge 6. Bd. 1959. Bethel 1959. Buchh. d. Anstalt Bethel. 216 S.

Religionswissenschaft

Breasted, James Henry: Development of religion and thought in ancient Egypt. Scranton 1959. Harper & Brothers. XXIV, 379 S.

Cox, David: Jung and St. Paul. A Study of the Doctrine of Justification by faith and its Relation to the Concept of Individuation. Harlow 1959. Longmans. XIV, 357 S.

Heiler, Friedrich: Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1959. Reclam. 1000 S.

van der Leeuw, Gerardus: Sakramentales Denken. Erscheinungsformen u. Wesen der außerchristlichen u. christlichen Sakramente. Kassel 1959. Joh. Stauda-Verlag. 275 S.

Altes Testament

Bardtke, H., Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Bd. 2: Die Sekte von Qumran. Berlin 1958. Evang. Bibelgesellschaft. 337 S.

Behler, G. M.: Les confessions de Jérémie. Tournai 1959. Edit. Casterman. 105 S.

Brunner, Gottfried: Der Nabuchodonosor des Buches Judith. Zweite gekürzte u. erweit. Aufl. Berlin 1959. F. A. Günther & Sohn. 166 S.

Bruno, D. Arvid: Die Bücher Josua – Richter – Ruth – Eine rhythmische Untersuchung. Uppsala 1955. Almquist & W. 245 S.

Bruno, D. Arvid: Ezechiel. Eine rhythmische u. textkritische Untersuchung. Uppsala 1959. Almquist & W. 241 S.

Cramer, Karl: Genesis 1–11: Urgeschichte? Zum Problem der Geschichte im AT (SlgV). Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 61 S.

Ehrlich, Ernst Ludwig: Kultsymbolik im Alten Testament und nachbiblischem Judentum (Symbolik der Religionen hrsg. von Ferd. Herrmann). Stuttgart 1959. A. Hiersemann. 143 S.

de Fraine, J.: Adam et son lignage. Brügge 1959. Desclée de Brouwer. 318 S.

Gispen, W. H.: Het Bock Numeri, Eerste Deel Hoofdstuk 1: 1–20: 13 (Commentar op het Oude Testament). Kampen 1959. J. H. Kok. 329 S.

Gottwald, Norman K.: A Light to the Nations. An Introduction to the Old Testament. New York 1959. Harper & Brothers. XXIV, 615 S.

Goudoever, J. v.: Biblical calendars. Leiden 1959. E. J. Brill. XII, 295 S.

v. Hasselbach, Ulrich: Das Alte Testament. Heiligtum u. Verhängnis (Freies Christentum Heft 38). Hanau 1959. 18 S.

Heaton, E. W.: Old Testament Prophets. Baltimore 1958. Penguin Books. 187 S.

Hooker, Morna D.: Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament. London 1959. S.P.C.K. XIII, 230 S.

Ironside, H. A.: Expository Notes on the Prophet Isaiah. Glasgow 1952. Pickering & Inglis. XI, 369 S.

Knith, George A. F.: A christian theology of the Old Testament. London 1959. SCM. Press. 383 S.

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen (Biblischer Kommentar z. AT XV, 8 u. 9). Neukirchen 1959. Buchh. d. Erziehungsvereins. Je 80 S.

Lamparter, Helmut: Das Buch der Psalmen II (Die Botschaft des Alten Testaments 15). Stuttgart 1959. Calwer Verlag. 400 S.

Porubcan, St., Il patto nuovo in Is. 40–66 Analecta Biblica 8. Rom 1958. Pontificio Inst. Biblico. XVI, 334 S.

Richter, Heinz: Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiob-Buches – Nr. 11 der Theologischen Arbeiten. Berlin 1958. Evang. Verlagsanstalt. 147 S.

Rudolph, Wilhelm: Vom Buch Kohelet. Münster 1959. Aschendorff. 18 S.

Schneider, Heinrich: Die Bücher Esra und Nehemia (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes IV. Bd. 2. Abt. Bonn 1959. Peter Hanstein. XV, 268 S.
Smend, Rudolf: Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VII, 80 S.
Sulzbach, Walter: Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses. Stuttgart 1959. W. Kohlhammer. 55 S.

Neues Testament

Baltensweiler, Heinrich: Die Verklärung Jesu (Abhandlungen zur Theologie des AT und NT Bd. 33). Zürich 1959. Zwingli. 150 S.
Bosch, David: Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Zürich 1959. Zwingli. 210 S.
Braun, F.-M.: Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église Ancienne. Paris 1959. Libr. Lecoffre J. Gabalda. XVIII, 428 S.
Bruns, Hans: Das Neue Testament, neu übertragen mit neuen Überschriften und neuen Erklärungen zwischen den Versen. Gießen 1959. Brunnen-Verlag. XVI, 717 S.
Dibelius, Martin: Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Aufl. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). V. 327 S.
Duplacy, Jean: Où en est la critique textuelle du nouveau testament? Paris 1959. Libr. Lecoffre J. Gabalda. VI, 103 S.
Kragerud, Alv: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Oslo 1959. Osloer Universitätsverlag. 150 S.
Kuss, Otto: Der Römerbrief, 1. Lfg. Röm. 1, 1–6, 11. 2. Lfg. Röm. 6, 11 – 8, 19 (übersetzt u. erklärt). Regensburg 1959. Friedr. Pustet. 624 S.
Mayer-Reuss: Die Qumranfunde und die Bibel. Regensburg 1959. Friedr. Pustet. 168 S.
Petersen, Erik: Frühkirche, Judentum u. Gnosis. Studien u. Untersuchungen. Freiburg 1959. Herder. 380 S.
Du Plessis, P. J.: The Idea of Perfection in the New Testament. Kampen 1959. J. H. Kok. 255 S.
Du Plessis, P. J.: Teleios. The idea of perfection in the New Testament. Kampen 1959. Uitgeveramij. 255 S.
Prigent, Pierre: Apocalypse XII. Histoire de l'exégèse. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). IV, 154 S.
Rehkopf, Friedrich: Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang u. Sprachgebrauch Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII, 106 S.
La Sainte Bible, Les actes des Apôtres. Paris 1958. Les Editions du Cerf, 220 S.
Schweizer, Eduard: Gemeinde u. Gemeindeordnung im NT. (Abhandlungen z. Theologie des AT u. NT Bd. 35.) Zürich 1959. Zwingli-Verlag. 217 S.
C. Spicq, O. P.: Agapè dans le Nouveau Testament – Analyse des Textes III. Paris 1959. J. Gabalda. 366 S.
Stauffer, Ethelbert: Jerusalem u. Rom im Zeitalter Jesu. München 1957. Leo Lehnen Verlag. 164 S.
Stauffer, Ethelbert: Die Botschaft Jesu damals und heute (Dalp Taschenbücher) Bern 1959. A. Francke. 215 S.
Thomson, James G. S. S.: The Praying Christ. A Study of Jesus' Doctrine and Practice of Prayer. London 1959. The Tyndale Press. 155 S.

Tödt, Heinz Eduard: Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh 1959. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. 332 S.

Weiss, Johannes: Earliest Christianity. A History of the Period A. D. 30–150 Vol. I u. II. New York 1959. Harper & Brothers. XXXII, 410 S.

Wibbing, Siegfried: Die Tugend- und Lasterkataloge im NT u. ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (Beiheft z. ZNW Nr. 25). Berlin 1959. Alfred Töpelmann. XVI, 127 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Boisset, Jean: Sagesse et Sainteté dans la Pensée de Jean Calvin. Essai sur l'Humanisme du Réformateur français. Paris 1959. Presses Universitaires de France. 454 S.

Brüls-Budde: Gestalten der Vergangenheit. Wegbereiter der Zukunft. Lebensbilder christl.-sozialer Persönlichkeiten. Essen 1959. Ludgerus-Verlag 52 S.

Calvin, Johannes: Predigten über das 2. Buch Samuelis, 9. Lfg. (Bogen 41–45). Neukirchen 1959. Buchhandlung des Erziehungsvereins. 80 S.

Europa und das Christentum. 11 Vorträge von W. v. Loewenich, Fedor Stepun u. Joseph Lortz. Wiesbaden 1959. Franz Steiner. VIII. 204 S.

Fast, Heinold: Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie u. Theologie im 16. Jahrhundert (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins Nr. 7) Weierhof (Pfalz) 1959. 214 S.

Finé, Heinz S. J.: Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Bonn 1958. Peter Hanstein. 252 S.

Gieraths O. P., Gundolf: Kirche in der Geschichte. Essen 1959. Ludgerus-Verlag. 128 S.

Grenet, Paul: Der Thomismus. Kompendium der Philosophie des Thomas von Aquin. Essen 1959. Ludgerus-Verlag. 128 S.

Haase, Erich: Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der franz. Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts. Berlin 1959. Duncker & Humblot. XII, 587 S.

Heinz-Mohr, Gerd: Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues. Hrsg. von Prof. Dr. Joseph Lenz. Trier 1958. Paulinus-Verlag XV, 423 S.

Kalb, Friedrich: Die Lehre vom Kultus der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. Berlin-Grunewald 1959. Lutherisches Verlagshaus. 152 S.

v. d. Mühll, Theodora: Vorspiel zur Zeitenwende. Das Basler Konzil 1431–1448. München 1959. Callwey. 232 S.

Müller, Gerhard: Franz Lambert von Avignon u. die Reformation in Hessen. Marburg 1958. N. G. Elwert. VII, 182 S.

Reimann, Hannes: Die Einführung des Kirchengesanges in der Zürcher Kirche nach der Reformation. Zürich 1959. Zwingli-Verlag. 128 S.

Taylor, Henry Osborn: The Emergence of Christian Culture in the West. The Classical Heritage of the Middle Ages. New York 1958. Harper & Brothers. XX, 379 S.

Toynbee, Arnold J.: Das Christentum und die Religionen der Welt, Aus d. Englischen übersetzt von Fr. Franziska Meister-Weisner. Gütersloh 1959. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. 128 S.

Schaffner, Otto: Christliche Demut, des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas. Würzburg 1959. Augustinus-Verlag. 338 S.

Schmid, Heinrich: Zwinglis Lehre von der göttlichen u. menschlichen Gerechtigkeit (Studien z. Dogmengeschichte u. systematischen Theologie Bd. 12). Zürich 1959. Zwingli-Verlag. 272 S.

Stelzenberger, Johannes: Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie. Paderborn 1959. Ferd. Schöningh. 184 S,

Werbeck, Wilfrid: Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar (Beiträge zur Historischen Theologie 28). Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI. 273 S.

Werner, Martin: Die Entstehung des christl. Dogmas (Urban Bücher 38). Stuttgart 1959. W. Kohlhammer. 192 S.

Konfessionskunde und Ökumene

Hughey, John David: Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte. Kassel 1959. J. G. Oncken. 172 S.

Kirche im Osten Bd. I u. II. Studien zur Osteuropäischen Kirchengeschichte u. Kirchenkunde. Stuttgart 1958 und 1959. Evang. Verlagswerk. Bd. I 188 S., Bd. II 166 S.

Margull, Hans Jochen: Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem. Stuttgart 1959. Evang. Verlagswerk. 336 S.

Newman, John Henry: Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, eingel. u. herausg. von Henry Tristram. Stuttgart 1959. Schwabenverlag. XXXII, 460 S.

Niebuhr, H. Richard: The Kingdom of God in America. New York 1959. Harper & Brothers. XVII. 215 S.

Philipp, Franz-Heinrich: Tolstoj u. der Protestantismus. Marburger Abh. zur Geschichte u. Kultur Osteuropas Bd. 2. Gießen 1959. Wilh. Schmitz. 167 S.

Roesle-Cullmann: Begegnung der Christen. Studien evang. u. kath. Theologen (Karrer-Festschrift). Stuttgart 1959. Evang. Verlagswerk. 688 S.

Zeeden, Ernst Walter: Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Corpus Catholicorum, Heft 17. Münster 1959. Aschendorff. 108 S.

Systematische Theologie und Ethik

Barth, Karl: God, Grace and Gospel. Translated by James Strathearn McNab. Scottish Journal of Theology. Occasional Papers No. 8. Edinburgh 1959. Oliver and Boyd. 74 S.

Berg, Ludwig: Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie Band 9). München 1959. Max Hueber. XII, 252 S.

Bodenstein, Walter: Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang. Gütersloh 1959. Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn. 216 S.

Ebeling, Gerhard: Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen 1959. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). IV, 256 S.

Ermecke, Gustav: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute. Paderborn 1959. Ferd. Schöningh. 41 S.

Kinder, Ernst: Der evang. Glaube und die Kirche. Berlin-Grunewald 1959. Lutherisches Verlagshaus. 230 S.

Løgstrup, Knud: Die ethische Forderung. Tübingen 1959. H. Laupp'sche Buchhandlung. VII, 245 S.

Lumière et vie. Conception chrétienne de la femme. Tome VIII, Juillet-Août 1959. No. 43. The Board of the Faculty of Theology. Lyon 1959. 31 S.

VAN PEURSEN, C. A.: Leib, Seele, Geist. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie. Die Orientierung des Menschen in seiner Welt. Aus dem Holländischen übers. von Dr. Leo Delfoss. Gütersloh 1959. Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn. 192 S.

TRILLHAUS, WOLFGANG: Ethik. Slg. Töpelmann. 1. Reihe. Bd. 4. Berlin 1959. Alfred Töpelmann. XVI, 463 S.

Philosophie

STEINMANN, JEAN: Pascal. Stuttgart 1959. Schwabenverlag. 414 S.

ZELLINGER, EDUARD: Casanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke. München 1960. Max Hueber XVI, 331 S.

Praktische Theologie

BADEN, HANS JÜRGEN: Neugier und Glaube. Gütersloh 1959. Gütersloher Verlagshaus. 183 S.

EICHHOLZ, GEORG: Herr, tue meine Lippen auf. Bd. 2: Die altkirchlichen Episteln. 2., neu geschriebene Aufl. Wuppertal-B. Emil Müller. VII, 532 S.

Gut und Böse in der Psychotherapie. Ein Tagungsbericht. Stuttg. Gemeinschaft „Arzt u. Seelsorger". Stuttgart 1959. 80 S.

STÄHLIN, WILHELM: Predigthilfen III: AT. Kassel 1959. Staudaverlag. VII, 496 S.

STOCK, HANS: Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht. Gütersloh 1959. Carl Bertelsmann. 254 S.

TOURNIER, PAUL: Echtes und falsches Schuldgefühl. Eine Deutung in psychologischer u. religiöser Sicht. Zürich 1959. Rascher. 351 S.

Christliche Archäologie und Kunstgeschichte

AURENHAMMER, HANS: Lexikon der christlichen Ikonographie, Wien 1959. Gebr. Hollinek. Lieferung 1, 80 S.

GIESELMANN, REINHARD/AEBLI, WERNER: Kirchenbau. Zürich 1960. Girsberger. 160 S.

LAAG, HEINRICH: Wörterbuch der altchristlichen Kunst. Kassel 1959. Bärenreiter Verlag. 166 S.

VAN DER MEER, F./MOHRMANN, CHRISTINE: Bildatlas der frühchristlichen Welt. Deutsche Ausgabe von Heinrich Kraft. Gütersloh 1959. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 216 S.

WISEMAN, DONALD J.: Zwischen Nil u. Euphrat. Archäologen erläutern die Bibel. Wuppertal 1959. R. Brockhaus. 112 S.

Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart

von Erich Gräßer

I. Kommentare

H. W. Beyer, Die Apostelgeschichte (NTD 5), 8. unveränderte Aufl. Göttingen 1957. – L. Cerfaux und D. J. Dupont, Les Actes des Apôtres, („La Sainte Bible de Jérusalem"). Paris 1954; 2. durchgesehene Aufl. 1958. – B. Götz, Die Apostelgeschichte (Christus heute. Eine Erklärung der nt'l. Botschaft, hrsg. v. G. Siegel). Stuttgart 1957. – E. Haenchen, Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt (= Krit.-exegetischer Komm. über das NT, 3. Abt. 10. Aufl.). Göttingen 1956; 11. durchgesehene Aufl. 1957; 12. neubearbeitete Aufl. 1959. – G. Klein, Besprechung von E. Haenchen, Die Apg., in: ZKG 68 (1957), 362–371. – W. Lüthi, Die Apostelgeschichte ausgelegt für die Gemeinde. Basel 1958. – Bo Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7 (AThANT 32), Zürich 1957. – R. P. J. Renié, Les Actes des Apôtres. Lyon/Paris 1954. – G. Ricciotti, The Acts of the Apostles. Text and Commentary. Übers. v. L. E. Byrne, Milwaukee, 1958. – C. H. Rieu, The Acts of the Apostles by Saint Luke. Translated with an Introduction and Notes. Penguin Books, Edinburgh 1957; Neudruck 1958. – A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte. Dritte von neuem umgearbeitete Aufl. (= Regensburger NT 5), Regensburg 1956. – Ders., Apostelgeschichte, LThK, Bd. I, 1957, 743–747. C. S. C. Williams, A Commentary of the Acts of the Apostles. London 1957.

II. Monographien

H. J. Cadbury, The Book of Acts in History. New York 1955. – H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh 17). Tübingen, 1. Aufl. 1954; 2. Aufl. 1957; 3. Aufl. 1960. – B. S. Easton, Early Christianity. The Purpose of Acts and other Papers. Hrsg. von F. C. Grant. London 1955. – H.-M. Féret, Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le „conflit" des deux Apôtres. Paris 1955. – B. Gärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation (ASNU XXI). Uppsala, 1955. – H. Metzger, Les routes de saint Paul dans l'Orient grec. Paris/Neuchâtel, ²1956. – F. Stagg, The Book of Acts. The Early Struggle for an Unhindered Gospel. Nashville, Tennessee 1955. – E. Trocmé, Le „Livre

des Actes" et l'histoire (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses 45) Paris 1957.

Unerreichbar blieben mir:

A. H. N. Armitage, A Portrait of St. Luke, 1955. – W. Barclay, The Acts of the Apostles. Philadelphia 1957. – W. Doeve, Jewish hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts. Assen 1954. – J. Knox, Chapters in a Life of Paul, 1954. – R. Koh, The Writings of St. Luke, 1953. – J. Perk, Die Apostelgeschichte. Werden und Wachsen der jungen Kirche. Stuttgart 1954. – J. Stirling, An Atlas Illustrating the Acts of the Apostles and the Epistles, 1954. – G. Strothotte, Das Apostelkonzil im Lichte der jüdischen Rechtsgeschichte (Dissertation Erlangen), 1955 (Maschinenschrift).

III. Aufsätze

1. Zum Text und zu den Quellen:

R. Bultmann, Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte, „New Testament Essays", ed. by A. J. B. Higgins, Manchester 1959, 68–80. – H. J. Cadbury, „We" and „I" passages in Luke-Acts, NTS 3, 1957, 128–131. – P. Glaue, Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments, ZNW 45, 1954, 90–108. – E. Haenchen, Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte, ZThK 51, 1954, 153–167. – Ders., Zum Text der Apostelgeschichte, ZThK 54, 1957, 22–55. – W. G. Kümmel, Die älteste Form des Aposteldekrets, Spiritus et Veritas, Festschr. f. K. Kundsin, 1953, 83–98. – F. Scheidweiler, Zu Acta 5, 4, ZNW 49, 1958, 136–137. – G. Schille, Die Fragwürdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen, ThLZ 84, 1959, 165–174. – A. Strobel, Lukas der Antiochener (Bemerkungen zu Act 11, 28 D), ZNW 49, 1958, 131–134. – A. Wikenhauser, Apostelgeschichte 25, 13, Eranos LIV 1956, 123–137.

2. Zur Tradition und Komposition:

a) Allgemeines; b) Zu den Reden der Apg.

O. Bauernfeind, Der Schluß der Antiochenischen Paulusrede, in: Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für Karl Heim zum 80. Geburtstag. Dargebracht von der Evang.-Theol. Fakultät in Tübingen, 1954, 64–78. – H. Conzelmann, Die Rede des Paulus auf dem Areopag, Gymnasium Helveticum 12, 1958, 18–32. – Ders., Heidenchristentum, RGG³ Bd. III, 128–141. – Ders., Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas, ThLZ 85 (1960), 241–250. – N. A. Dahl, „A people for His Name" (Acts XV, 14), NTS 4, 1958, 319–327. – D. J. Dupont, Λαὸς ἐξ ἐθνῶν, NTS 3, 1957, 47–49. – A. Ehrhardt, The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles, StTh 12, 1958, 45–79. – W. Elteste, Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, NTS 1957, 93–114. – E. Haenchen, Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte, ZThK 52, 1955, 205–225. – Ders., Apostelgeschichte, RGG³ I, 501–507. – J. Hamaide u. P. Giulbert, Résonances pastorales du plan des Acts des Apôtres. Église vivante 9, 1957, 95–113. – H. Hommel, Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17

ZNW 46,1955,145–178. – Ders., Platonisches bei Lukas. Zu Act 17, 28a (Leben-Bewegung-Sein), ZNW 48, 1957, 193–200. – A. F. J. Klijn, Stephen's Speech Acts 7, 2–53, NTS 4, 1958, 25–31. – F. Mussner, Einige Parallelen aus Qumrantexten zur Areopagrede (Apg. 17, 22–31), BZ N.F. 1, 1957, 125–130. – Ders., Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg. 17, 22b–31), TThZ 67, 1958, 344–354. – W. Nauck, Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung, ZThK 53, 1956, 11–52. – E. Schweizer, Zu den Reden der Apostelgeschichte, ThZ 13, 1957, 1–11. – N. B. Stonehouse, The Areopagus Adress, in: Paul before the Areopagus and other New Testament Studies, 1957, 1–40. – U. Wilckens, Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10, 34–43), ZNW 49, 1958, 223–237. – P. Winter, Miszellen zur Apostelgeschichte, EvTh 8/9, 1957, 398–406.

c) Einzelprobleme

G. S. Duncan, Paul's ministry in Asia – The last phase (Acts 19, 22), NTS 3, 1957, 211–218. – Ders., Chronological Table to illustrate Paul's ministry in Asia, NTS 5, 1958, 43–45. – D. J. Dupont, Notes sur les Actes des Apôtres, RB LXII, 1955, 45–59. – Ders., La mission de Paul „à Jérusalem" (Act XII 25), NovTest I, 1956, 275–303. – Ders., Pierre et Paul dans les Actes, RB LXIV, 1957, 35–47. – Ders., Pierre et Paul à Antioche et à Jerusalem, RechSR 45, 1957, 42–60. 225–239. – R. W. Funk, The Enigma of the Famine Visit, JBL LXXV, 1956, 130–136. – E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus (Aus der Festschrift für W. Bauer zum 75. Geburtstag am 8. August 1952), ZThK 49, 1952, 144–154. – G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG LXVI, 1954/55. – W. G. Kümmel, Himmelfahrt Christi im NT, RGG³ III, 335. – Ch. Masson, La reconstitution du collège des douze, RThPh 1955, 193–201. – Ph.-H. Menoud, Les additions au groupe des douze apôtres, d'après le livre des Actes, RHPhR 37, 1957, 71–80. – W. Prentice, St. Paul's Journey to Damasus, ZNW 46, 1955, 250–254. – J. N. Sanders, Peter and Paul in the Acts, NTS 2, 1955, 133–143. – H. J. Schoeps, Die Pseudoklementinen und das Urchristentum, ZRGG X, 1958, 1–15. – G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit, ThLZ 81, 1956, 1–14. – E. Schweizer, Die Bekehrung des Apollos, Apg. 18, 24–26, EvTh 15, 1955, 247 bis 254. – Ders., Zu Apostelgeschichte 1, 16–22, ThZ 14, 1958, 46. – J. Sint, Schlachten und opfern. Zu Apg. 10, 13; 11, 7, ZKTh 78, 1956, 194–205. – P. A. van Stempvoort, The interpretation of the Ascension in Luke and Acts, NTS 5, 1959, 30–42. – A. Strobel, Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII 3ff., NTS 4, 1958, 210–215. – W. C. van Unnik, Der Befehl an Philippus, ZNW 47, 1956, 181–191. – H. G. Wood, The conversion of St. Paul: its nature, antecedents and consequences, NTS 1, 1954, 276–282.

3. Qumran und die Apostelgeschichte:

O. Cullmann, The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginning of Christianity, JBL 74, 1955, 213–226 (abgedruckt auch in K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, New York 1957, 18–32). Ders., Secte de

Qumran, Hellénistes des Actes et Quatrième Evangile, in: Les manuscrits de la Mer Morte, Paris 1957, 61–74. – J. Daniélou, La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne, RHPhR 35, 1955, 104–115. – S. E. Johnson, The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts, ZAW 66, 1954, 106–120 (abgedruckt auch in K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, 1957, 129–142). – S. V. Mc Casland, „The Way", JBL LXXVII, 1958, 222–230. – F. Mussner, Einige Parallelen aus Qumrântexten zur Areopagrede (Apg. 17, 22–31), BZ N.F. 1, 1957, 125–130. – Bo Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente, ThZ 10, 1954, 95–112 (abgedruckt auch in K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, 1957, 143–156).

4. Zur Theologie der Apostelgeschichte:

O. Bauernfeind, Vom historischen zum lukanischen Paulus, EvTh 13, 1953, 347–353. – Ders., Zur Frage nach der Entscheidung zwischen Paulus und Lukas, ZSTh 23, 1954, 59–88. – E. Barnikol, Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten, Wissenschaftl. Zeitschr. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 6, 1956/57, Heft 4, 1–18. – H. J. Cadbury, Acts and Eschatology, in: The Background of the New Testament and its Eschatology. Dodd-Festschrift, Cambridge 1956, 300–321. – E. Fascher, Zur Taufe des Paulus, ThLZ 80, 1955, 643–648. – E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, EvTh 14, 1954, 256–275. – Ders., Art. *Πεντηκοστή*, ThW Bd. VI (1954), 44–53. – V. C. O'Neill, The Use of „Kyrios" in the Book of Acts, Scottish Journal of Theol. 8, 1955, 155–174. – H. P. Owen, Stephen's Vision in Acts VII. 55–56, NTS 1, 1954, 224–226. – Ders., The Scope of natural Revelation in Rom. I and Acts XVII, NTS 5, 1959, 133–143.

Vorbemerkung

Zuletzt hat W. G. Kümmel an dieser Stelle[1]) im Rahmen seiner fortlaufenden Berichte über die Literatur zum Urchristentum unter den „Quellen für die Geschichte des Urchristentums" die Forschungen an der Apostelgeschichte dargestellt. Das war im Jahre 1954. Inzwischen hat sich immer deutlicher das lukanische Doppelwerk – und hier besonders die Apostelgeschichte – als eigenständiges theologisches Forschungsgebiet herausgestellt, so daß es nicht mehr zweckmäßig erschien, darüber unter dem weiten Oberbegriff „Urchristentum" zu handeln. Ganz abgesehen davon, daß die Fülle des zur Apostelgeschichte Geschriebenen allein schon eine besondere Berichterstattung rechtfertigt, wie sie etwa für den französischen Sprachraum bereits vor einem Jahrzehnt von J. Dupont in meisterhafter Form vorgelegt wurde[2].

1) ThR N.F. 22, 1954, 191ff.

2) J. Dupont, Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents (AnLov II, 17). Louvain, 1950.

I. Kommentare

Einige für einen weiteren Leserkreis bestimmte, nicht eigentlich wissenschaftliche Kommentare seien vorweggenommen.

In England hat man die Apostelgeschichte in die Penguin Classics, eine in Edinburgh erscheinende Taschenbuchreihe, aufgenommen. Es handelt sich bei dem ansprechenden Bändchen um eine Übersetzung mit kommentierenden Anmerkungen am Ende des Buches, die C. H. Rieu besorgt hat. In der „Einleitung" wird auf 21 Seiten ein knapper, aber inhaltsreicher Abriß der profangeschichtlichen und sprachlichen Problematik des Actatextes geboten, hinter der man unschwer den konservativen Ausleger vermutet. Die „Übersetzung" dient einem volksmissionarischen Zweck: sie will zeit- und doch sachgemäß sein und hofft, dem Kirchgänger von heute und dem Außenseiter verständlicher zu sein als die autorisierte englische Bibelübersetzung aus dem Jahre 1611. Einige typische Beispiele: Apg. 1, 7: „It is in God's hands" statt des früheren „which the Father hath put in his own power." Oder (besonders bezeichnend): aus dem „Sabbathweg" 1, 12 wird die „kurze Distanz" (the short distance back to Jerusalem). Die *Ἑλληνισταί* von 6, 1 werden mit Hellenistic Jews, die *Ἑβραίοι* daselbst mit native Jews wiedergegeben. Oder 10, 2: Cornelius ... was a pious observer of Jewish religious customs (*εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν* ...). Die Übersetzung gibt zugleich die Erklärung, die in den kommentierenden Anmerkungen (S. 114–176) erweitert und vertieft wird. Das Beste an dem Büchlein ist fraglos diese Übersetzung selbst. Denn trotz der Erklärungen ist es nur mit Vorbehalt ein Kommentar zu nennen, weil die theologische Problematik weitaus unberücksichtigt bleibt.

In Deutschland ist dieses Unternehmen, eine biblische Schrift in Taschenbuchformat zu kommentieren, noch ohne Parallele. In England dagegen scheint der Erfolg bedeutend: auf die 1. Auflage 1957 folgte bereits 1958 ein Neudruck.

B. Götz nennt seine Erklärung der Apostelgeschichte selbst einen „Volkskommentar"(5). Abschnitt für Abschnitt wird erst der „Gedankengang" des Textes resümiert, dann eine „biblische Besinnung" angefügt. Letztere ist rein erbaulich gehalten und verliert sich nicht selten in fromme Sentenzen („Auch die Apostelgeschichte kann man eigentlich nur mit gefalteten Händen lesen", 16).

Eine Auslegung der Apostelgeschichte „für die Gemeinde" in Predigtform legte W. Lüthi vor. Der umfangreiche Band stellt „einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zu den Publikationen der letzten zehn Jahre" dar (2)[1]). Das sagt der Verfasser! Wieweit der Anspruch gerechtfertigt ist, kann hier nicht untersucht werden.

---

1) Lüthi meint die zahlreichen eigenen Publikationen ähnlicher Art.

An *katholischen* Kommentaren zur Apostelgeschichte haben mir keine Neuerscheinungen, sondern nur Neuauflagen vorgelegen. Als „durchgesehene und korrigierte" 4. Auflage erschien 1954 der Kommentar von R. P. J. Renié. Offenbar bezog sich das Durchsehen und Korrigieren jedoch nicht auf die Literatur zur Apostelgeschichte. Von ihr ist weiterhin nur die ältere, allenfalls bis zum Jahre 1940 erschienene, berücksichtigt. Trotz Neuauflage wirkt der Kommentar darum antiquiert. Zudem ist die Bezeichnung „Kommentar" nur bedingt richtig. Der Text der Acta fehlt ganz und damit auch jede eigentliche Exegese. Es handelt sich mehr um eine systematisierende und dogmatisierende Darstellung als um eine philologisch-exegetische Auslegung. Nur so ist es verständlich, daß Renié die katholische Hierarchie bereits in Acta fein säuberlich vorgebildet findet (1, 4–8. 12–26; 4, 35; 8, 14–25 u.a.). Oder daß der sog. Liebeskommunismus in Jerusalem „la réalisation de l'idéal de pauvreté monastique" sei (91). Oder daß die Bekehrung des Paulus ein Zeugnis „de la coexistence du libre arbitre et de la grâce efficace" sei (116). Die Erörterung der historischen und theologischen Problematik, die leider nur an Hand der älteren Literatur zur Apostelgeschichte durchgeführt wird, leidet sehr unter dem als Vorspann beigegebenen Spruch der päpstlichen Bibelkommission, der die freie historisch-kritische Forschung stark einengt.

Einen weiteren katholischen Kommentar legte G. Ricciotti 1951 in Italien vor, der nun von L. E. Byrne ins Englische übersetzt wurde. Man wird aber enttäuscht, wenn man meint, dies sei auf Grund einer außerordentlichen wissenschaftlichen Bedeutung gerade dieses Kommentares geschehen: er unterscheidet sich in nichts von der konservativen Art katholischer Exegesen, ist weitaus unkritischer als etwa der deutsche Kommentar von Wikenhauser, führt keinerlei Diskussion mit der kritischen Actaforschung der letzten Jahre (– Harnack und Norden werden noch genannt, spätere aber wie z. B. Dibelius, werden gar nicht erwähnt –) und läßt in vielem die historische und theologische Problematik vollkommen unerörtert. Lediglich die „Einleitung" bringt ein Kapitel „The history of Criticism" (34–42). Es beginnt mit J. G. Eichhorn (1826) und endet mit Loisy (1920). Hier werden einzelne historisch-kritische Actaprobleme wenigstens angeschnitten, wenngleich sie auch sofort wieder entschärft und harmonisiert werden. Der Kommentar selber bringt einmal die Übersetzung und dann eine fortlaufende Exegese Vers für Vers, die – abgesehen von der für einen katholischen Ausleger obligaten unkritischen Einstellung – philologisch und zum Teil auch biblisch-theologisch sehr gründlich und lehrreich ist. Sie leistet aber – wegen der oft gewaltsamen Harmonisierungsversuche – für das historische Verständnis der Apostelgeschichte sehr wenig. Das Aposteldekret Apg. 15, 23–29 z. B. wird ein „Sieg des Paulus" genannt, den er in seinen Briefen nur darum unerwähnt lasse, damit niemand seine Unabhängigkeit von den Zwölfen an

zweifeln könne (243). Das sei auch der Grund für das Fehlen der sog. Kollektenreise Apg. 11, 30 im Galaterbrief. Paulus führe eben nur solche Reisen an, die seinen Anspruch auf Unabhängigkeit von den Menschen (Gal. 1, 1) unterstreichen. Das aber sei bei der Kollektenreise gerade nicht der Fall, „because it was not undertaken as part of his apostolic and evangelical ministry but as a simple act of fraternal charity" (182). Wie sehr die Auslegung zudem römisch-katholisch ist, dafür ein Beispiel: Die Rede des Petrus auf dem Apostelkonzil Apg. 15 bleibt ohne Widerspruch von Seiten der Menge. Grund: „Peter, the head of the Twelve, having spoken, any argument to the contrary was out of place" (235). Von hier bis zur Cathedra Petri als dem unfehlbaren Lehramt ist kein weiter Weg mehr.

Weitaus besser ist dagegen der bewährte und gründliche Kommentar von A. Wikenhauser, der eine 3., von neuem umgearbeitete Auflage erfahren hat. Leider hat der Verfasser die Auslegung von Haenchen nicht mehr berücksichtigen können. Aber man spürt doch deutlich (besonders in den zahlreichen in das Buch eingestreuten Exkursen), wie auch die neu aufgebrochene Acta-Kritik (Paulus oder Lukas u.a.) berücksichtigt wird („Weder die Acta noch die Briefe geben uns den ganzen Paulus", 15). Hinsichtlich des *Textes* wird dem B-Text durchaus der Vorzug vor dem D-Text gegeben. In der *Quellenfrage* ist Wikenhauser nicht viel weniger kritisch als Dibelius: Das Itinerar gilt als einzige wirklich greifbare Quelle. Der *Charakter* der Apostelgeschichte wird als Mittelding zwischen Historie und Heldenbuch bestimmt[1]). Der *Geschichtswert* wird im 1. und 2. Teil der Apg. unterschiedlich beurteilt: dort eine „Fülle wichtigen Materials", hier „einzigartig"[2]). Die historischen und sachlichen Spannungen zwischen Acta und Galater werden keineswegs verschwiegen. Deutlich aber ist die Neigung, Acta gegenüber Galater mehr zu glauben, „weil Paulus in seinen Briefen, besonders im Galaterbrief, durchaus nicht als ruhig und leidenschaftslos berichtender Historiker schreibt, sondern meist in der Verteidigung spricht" (14) und darum manches ausläßt. Ob man diesen Erklärungen nun folgt oder nicht, so werden doch immerhin die Probleme nicht einfach ignoriert oder durch gewaltsame Harmonisierungskünste „gelöst". Das macht uns diesen katholischen Kommentar vor allen andern so wertvoll.

Ebenfalls wissenschaftlich auf der Höhe ist die schon nach kurzer Zeit in 2. Aufl. erschienene Ausgabe der Apostelgeschichte in „La Sainte Bible de Jérusalem". Die Einleitung von L. Cerfaux gibt einen knappen, aber lehrreichen Überblick über die historischen und theologischen Actaprobleme, die

---

1) Vgl. den Art. „Apostelgeschichte" vom gleichen Verfasser im LThK I, 1957, Sp. 743–747. Als paralleles Schrifttum wird hier auf I. II. Makk. verwiesen.

2) A.a.O., Sp. 746.

in der Grundeinstellung konservativ, aber doch nicht eng behandelt werden. Das gilt noch mehr von der Übersetzung und den kommentierenden Anmerkungen von D. J. Dupont. Ohne daß die Diskussion mit der neuesten Actaliteratur ausdrücklich geführt würde, spürt man hinter allen Erklärungen doch den vorzüglichen Kenner der zur Apg. erschienenen Literatur. In der sachlichen und zurückhaltend-kritischen Behandlung der Probleme ist somit dieser französische Kommentar dem von Wikenhauser durchaus ebenbürtig.

Wenden wir uns nun den nichtkatholischen Kommentaren zu. „Glauben und Leben der Urgemeinde" ist das Leitthema für eine Auslegung der ersten sieben Kapitel der Apg., die Bo Reicke in allgemeinverständlicher Form vorlegte. Die Arbeit geht auf Volkshochschulvorlesungen zurück und will also einen größeren (auch nichttheologischen) Leserkreis erreichen. Das geschichtliche und theologische Verständnis der genannten Kapitel steht im Vordergrund: 1) welche *Begebenheiten* sich in der oft stilisierten Schilderung des Lukas widerspiegeln; 2) welche *Bedeutung* die einzelnen Nachrichten haben sollen (7). Nach Bo Reicke gehen die von Lukas verwerteten *Traditionen* im 1. Teil der Apg. auf eine „lebendige jerusalemer Überlieferung" zurück, die ihm in erster Linie durch Philippus und Johannes Markus vermittelt sei. Für den Abschnitt Apg. 2, 42–5, 42 wird – wie einst bei Harnack[1]) – die literarische Besonderheit einer parallelen Überlieferung (2, 42–4, 31 par. 4, 32–5, 42) noch einmal breit entfaltet. Diese auffallende Duplizität der Ereignisse wird nach Morgenthaler[2]) mit der „Vorliebe" des Lukas für solche literarischen Stilmittel erklärt[3]). Lukas stopfe das Loch zwischen Pfingsten und Stephanus mit dem, was er habe. Die Duplizität störe ihn dabei nicht. Jedenfalls seien es objektive Quellen, die er verwerte.

Aus der Exegese selbst, die eine Fülle eigener und neuer Gesichtspunkte bringt, sei einiges kritisch herausgegriffen: Menouds These[4]) von der Interpolation 1, 1–5 verfällt der Ablehnung: die Inkonsequenz des Anfanges werde nicht verständlicher, wenn man sie erst einem späteren Bearbeiter zuschreibe (10 Anm. 4). Gerade das aber wollte Menoud zeigen. Bei den Belehrungen über das Gottesreich 1, 4f. 6–8 übersieht Bo Reicke, daß diese Fragestellung vielmehr ein Problem der Parusieverzögerung ist als Zeichnung „kirchen-

---

1) A. Harnack, Die Apostelgeschichte, 1908.

2) R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung, 1 (1949), 98f., 130

3) Die These von J. Jeremias, daß die Parallelität eine juristische Sitte sei (ZNW 1937, 205–221), verfällt erneut der Ablehnung, 108, Anm. 43.

4) Ph.-H. Menoud, Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes Neutest. Stud. f. R. Bultmann, 1954, 148–156, 2. Aufl. 1957. Vgl. dazu W. G. Kümmel, ThR N.F. 22, 1954, 196.

historischer Zusammenhänge mit volkstümlicher Vereinfachung" (18)[1]). Zu Apg. 2, 1ff. wird erklärt: „Aus psychologischen Gründen muß... die Verlegung des Wunders auf den ersten Pfingsttag als eine zuverlässige Tradition erscheinen" (28). Das „heitere Pfingstfest" habe die Freude der Jünger über die Auferstehung Jesu „zu einer außerordentlichen Begeisterung" erhöht (ebd.). Es ist die Frage, ob man so – aus psychologischen Gründen – das Datum der Geistausgießung als Bestandteil einer „zuverlässigen Tradition" sichern kann. Zur ältesten Tradition wird es kaum gehören[2]). Die Summarien sind nach Bo Reicke nicht Kompositionen des Lukas (gegen Haenchen). Es bliebe sonst die auffallende Parallelität ungeklärt (110, Anm. 44). Das ist jedoch kein überzeugender Einwand gegen die Kompositionstechnik des Lukas, der ja auch in seinen Reden die Schematik nicht scheut.

Schließlich: eine grundsätzliche Vertrauenserklärung in den historischen Wert der von Lukas verwerteten Traditionen verleitet Bo Reicke dazu, allzu rasch Glauben und Leben der Urgemeinde einfach aus dem vorliegenden Lukastext abzulesen: „Situation und Organisation der apostolischen Gemeinde" findet er in 1, 1–26 beschrieben (sie wird als „monarchisch-oligarchisch-demokratisch" charakterisiert, 25); die „geistlichen Erfahrungen der ersten Christen" liest er aus 2, 1–13 heraus; „Form und Inhalt der ersten kirchlichen Predigt" aus 2, 14–41. Hierbei wird jedoch der kompositorische Charakter der Apg. nicht genügend beachtet. Bedenkt man nämlich, daß in den Kapiteln 1–5 sowohl die Reden, die Wundergeschichten, die Himmelfahrts- und Pfingstlegende als auch die Summarien mit ihrer Behauptung eines urchristlichen Liebeskommunismus lukanische Fiktion sind[3]), so wird man nicht so ohne weiteres das historische Bild der Urgemeinde daraus entwerfen wollen[4]). Zu dem historisch Zuverlässigen zählt lediglich die Auffüllung des Zwölferkreises, die enge Verbundenheit der ersten Christen mit der jüdischen Gemeinde und ein Grundstock der Erzählung in Apg. 5. Auch Kapitel 6 wird nahe an die geschichtliche Wirklichkeit heranführen: die Ur-

---

1) Vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 2. Aufl. 1957, 116; E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den syn. Evangelien und in der Apostelgeschichte, Beih. z. ZNW 22, 1957, 204ff.

2) Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Krit.-exeget. Komm. über das NT, 3. Abt. 10. Aufl., 1956, 143.

3) Das scheint durch Haenchens Kommentar als Ergebnis gesichert, a.a.O. 96. 99ff. 143. 195. 254; vgl. dazu G. Klein, ZKG 68, 1957, 366f.

4) Vorsichtiger urteilt E. Haenchen: „Diese Quellenverhältnisse machen es nötig, die Frage nach dem historischen Wert von Fall zu Fall zu prüfen. Im allgemeinen gibt die A. das Bild der Apostelzeit wieder, das man gegen Ende des 1. Jhs. sah" (Art. „Apostelgeschichte", RGG³ I, Sp. 505).

gemeinde war keine einheitliche Größe, sondern bestand aus zwei Gruppen mit je eigener Leitung, den „Hebräern" und den „Hellenisten".

Bo Reicke will mit seiner Auslegung „objektiv und positiv" sein (8) und „nicht zur Destruktion der Schilderung" führen. Damit will er sich offensichtlich von der radikalen Actakritik Vielhauers, Conzelmanns und Haenchens distanzieren[1]). Es bleibt nur die Frage, wieweit man bei dieser „positiven" Exegese die von Lukas aufs stärkste stilisierte Historie des Urchristentums nun wirklich „objektiv" in den Griff bekommt. Darin überzeugt die Untersuchung gerade nicht. Im Gegenteil: sie zeigt, wie falsch es ist, bei der Actainterpretation den literarischen und historischen Fragestellungen den Vorrang zu geben vor der Analyse des kompositorischen Charakters.

Haenchens Kommentar (1956) ist das einzige bedeutende Kommentarwerk deutscher Sprache seit Jahrzehnten. (Der letzte Acta-Kommentar im Meyerschen Kommentarwerk erschien 1913 von H.H. Wendt). Schon insofern darf die Veröffentlichung eines neuen großangelegten Acta-Kommentares als ein „wissenschaftliches Ereignis" bezeichnet werden[2]). Aber nicht nur insofern, sondern auch was den theologischen und historischen Ertrag der gründlichen Auslegung anbetrifft. Es kommen hier die formgeschichtlichen Forschungen von M. Dibelius auf ganzer Breite fruchtbar zum Tragen. Haenchen gibt durchweg der schriftstellerischen Tätigkeit des Lukas – und vor allem seiner theologischen Konzeption – sachlich den Vorrang vor allen literarischen und historischen Fragen. Die hermeneutische Ergiebigkeit *dieser* Interpretation wird an dem gesamten Material eindrucksvoll bestätigt. Denn in der Tat erschließt sich das Verständnis der Apg. nur dann, wenn man in ihr gleichsam eine „stilisierte Historie" sieht, „verfaßt zu dem doppelten Zweck der Erbauung der Gemeinde und der Apologie des Christentums gegenüber dem Staat"[3]). Als solche steht sie geistesgeschichtlich dem werdenden Frühkatholizismus näher als der Urgemeinde. Und es bestätigt sich vollauf, daß uns in der Apg. „eine selbständige Theologie entgegentritt, die – mag sie uns lieb oder leid sein – ernst genommen werden muß"(43)[4]).

1) Der katholische Theologe F. Mussner konstatiert mit Recht, „wie verschieden die Auslegungsergebnisse (gegenüber Haenchen) sein können", TThZ 67 (1958) 383.

2) G. Klein in seiner ausführlichen Besprechung des Kommentares, ZKG 68 1957, 362–371. (Im Folgenden, besonders S. 102–105, habe ich mir seine Gedanken zu eigen gemacht.) Vgl. auch H. Conzelmann, ThLZ 85 (1960), 241ff.

3) Linz im „Evangelischen Literaturbeobachter", 24. Folge, 1956, 486.

4) Vgl. E. Käsemann, Neutestamentliche Fragen von heute. ZThK 54, 1957, 21 Lukas „ist nicht nur der erste christliche Historiker und ein Erbauungsschriftsteller hohen Grades, er vertritt auch eine profilierte und sehr ernst zu nehmende Theologie. Das ist freilich eine Theologie, welche sich von der urchristlichen wesentlich unterscheidet und in ihrem Zentrum wie in vielen ihrer Einzeläußerungen als frühkatho

Die wichtigsten Ergebnisse des Kommentars sind diese:[1])

1. *Quellen.* Für den ersten Teil der Apg. hatte Lukas keine durchlaufende Quelle, sondern nur Einzelgut sehr verschiedener Art und Herkunft. Wirkliche Aramaismen sind nicht nachweisbar[2]). Für eine Reihe aramäischer Eigentümlichkeiten des Kodex D macht Haenchen die Bilingualität dieses Kodex (lateinisch und griechisch) verantwortlich: der lateinische Teil habe auf den griechischen benachteiligend eingewirkt (48ff.). Im übrigen werde dagegen die semitische Färbung mancher Partien der Acta hinreichend mit einem „Septuagintismus" erklärt, den Lukas bewußt als Stilmittel gebrauche (163 Anm. 5). „Daß Lukas kein Aramäisch konnte, zeigt seine Erklärung von ‚Barnabas' als *υἱὸς παρακλήσεως* Apg. 4, 36" (148 Anm. 5). Jedoch die Möglichkeit gelegentlicher sprachlicher Nachwirkung palästinensischer Quellen bleibe durchaus offen.

Für den Bereich der hellenistischen Gemeinden fällt ebenfalls die seinerzeit von Harnack aufgestellte und von J. Jeremias erneuerte Hypothese einer antiochenischen Quelle (6, 1–8, 4; 9, 1–30; 11, 19–30; 12, 25; 13, 1–14, 28) der Kritik zum Opfer[3]). Und das besonders wegen des entscheidenden Abschnittes 11, 19–26, der „ganz den Charakter eines lukanischen Summariums" trage, „welches aus konkreten Einzelangaben gewonnen" sei (320). Die Summarien aber hält Haenchen ganz für schriftstellerische Gebilde des Lukas (160ff.; 193ff.; 203ff.). Schließlich hält auch die These von Dodd, daß die Petrusreden der Apg. „das Kerygma der Gemeinde von Jerusalem in einer frühen Periode vertreten"[4]), der Kritik nicht stand. Das in diesen Reden überall angewandte Schema (Kerygma von Jesu Leben, Leiden und Auferstehen, Betonung der Zeugenschaft der Jünger, Schriftbeweis und Bußmahnung) zeige, daß Lukas damit dem Predigttyp seiner Gegenwart (nach Dibelius „um 90 nach Christus") folge. Vor allem die in den Petrusreden vorkommenden Schriftbeweise setzten deutlich den LXX-Text voraus, könnten also erst von der hellenistischen Gemeinde produziert worden sein (152).

Durchsichtiger sei die Quellenfrage im zweiten Teil der Apostelgeschichte. Auch hier habe Lukas Einzelgut sehr verschiedener Art aufgearbeitet. Da-

---

lisch bezeichnet werden muß." Ähnlich äußerte sich Käsemann zum lukanischen Schrifttum schon in ZThK 51, 1954, 136ff.

1) Vgl. dazu auch E. Haenchen, Art. „Apostelgeschichte", RGG³ I, Sp. 501–507.

2) Näheres dazu siehe unten S. 123 f.

3) Neuerdings ist R. Bultmann in seinem Aufsatz „Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte", 1959, S. 78 für diese antiochenische Quelle eingetreten, freilich mit einigen Modifikationen. Bultmann glaubt, daß sie im Wir-Stil geschrieben war. „Man könnte sie als die Annalen oder als die Chronik der antiochenischen Gemeinde bezeichnen."

4) The Apostolic Preaching and its Development, 20.

neben aber habe er einen durchlaufenden Quellenfaden zur Hand gehabt: das *Itinerar* der Paulus-Reisen. Mit Dibelius ist Haenchen davon überzeugt, daß Itinerar und sog. Wir-Stücke nichts miteinander zu tun haben (435). Im Unterschied zu jenem hält Haenchen jedoch den Paulusgefährten Lukas *nicht* für den Verfasser der Apostelgeschichte (33). D.h., daß Lukas auch nicht sein persönliches Beteiligtsein an den Reisen in den Wir-Stücken *als Verfasser* kennzeichnen konnte. Außer Lukas dem Arzt (der nicht mit dem Verfasser der Apg. identisch ist) könne auch Timotheus oder „ein anderer" (644) hinter dem Wir versteckt sein. Desgleichen bliebe die Möglichkeit, daß das Wir in manchen Stücken fingiert sei (542).

Auch den *Umfang* des Itinerars bestimmt Haenchen selbständig gegenüber Dibelius. Während Kapitel 13f. dem Itinerar abgesprochen wird (385)[1]), werden in Kapitel 21–28 neue Spuren davon entdeckt. Dieser letztere Nachweis darf jedoch kaum als geglückt gelten[2]). Gegenüber der profanen Schiffahrtsdarstellung als Grundlage der Kapitel 27 und 28, in die der Verfasser der Apg. die Hinweise auf Paulus und das „Wir" erst eingefügt habe, hat W. G. Kümmel schon bei Dibelius seine Bedenken geäußert[3]). Aber gerade wenn man sich von Haenchen diese Bedenken ausräumen läßt, zeigt der verbleibende Rest kaum noch etwas vom Charakter eines Itinerars, das „an Reiserouten, Namen von Erstbekehrten und Missionserfolg, keineswegs an einem nautischen Kolleg interessiert war"[4]). Am wahrscheinlichsten ist immer noch, daß Lukas ein profanes Reisedokument als Leitfaden benutzt hat, das in 28, 14b endet.

---

1) Auch der Übergang von 14, 6f. zu 14, 8, für Dibelius besonders beweiskräftig, läßt sich nach Ansicht Haenchens nicht durch den Einfluß des Itinerars erklären (369 Anm. 4). Dagegen hält Bultmann, a. a. O. 78, daran fest, daß c. 13f. „ein Itinerar im Wir-Stil zu Grunde liegt". Es lasse sich zwar nicht beweisen, aber 13, 3f. 13f. 43f. 48f. machen durchaus den Eindruck, aus einem Itinerar zu stammen. Ebenso 14, 1–6; und 14, 8–20 hätten wir es mit einem „Einschub" zu tun, der aus einer schriftlichen Quelle geschöpft worden sei. Zum Ganzen vgl. auch G. Schille, ThLZ 84 (1959), 167. Näheres dazu siehe unten S. 125ff.

2) Vgl. G. Klein, a. a. O. 366: „Konnten Eigenart und Funktion des Itinerars der Aufnahme einer solchen Erzählung günstig sein? Man sieht nicht ein, wie eine Quelle, die sich gerade durch die untendenziöse, schematische Knappheit ihrer Angaben als für die alltägliche Missionspraxis konzipiert erweist..., einen derart ausführlichen und überdies für die Bedürfnisse der Mission völlig irrelevanten Bericht [gemeint ist 21, 15ff.] geboten haben sollte. Wer dieses Bedenken nicht anerkennt, setzt jedenfalls das einzige für die Identifikation des Itinerars bisher sichere zur Verfügung stehende Kriterium außer Kraft."

3) ThR N.F. 22, 1954, 200.

4) G. Klein, a. a. O. 366.

2. *Geschichtswert.* Der historische Befund wird für die konservative Actaforschung geradezu schockierend sein. An historisch zuverlässigem Material bleibt außer dem schon genannten (siehe oben S.101) der Tod des Stephanus 7, 54ff. (Lynchjustiz?), die Bildung einzelner Gemeinden in Samarien 8, 24ff., „die zunächst von Philippus gewonnen wurden und sich später an die jerusalemische Gemeinde anschlossen" (266)[1]), die Taufe des Paulus 9, 1ff., der Protest der Urgemeinde gegen die Taufe von unbeschnittenen Heiden 11, 3, die Kollektenreise des Paulus nach Jerusalem 11, 27ff., die Hinrichtung des Jakobus 12, 1ff., die Liste der antiochenischen Gemeindeleiter 13, 1ff., die Missionsreisen des Paulus 13, 4ff., 15, 36ff., 18, 23ff. (natürlich ohne daß alle Einzelheiten historisch wären! Sicher historisch scheint jedoch der Wanderprediger Apollos zu sein 18, 24ff.) und seine Gefangenschaft mit der Reise nach Rom Kap. 21ff., endlich das Apostelkonzil Kap. 15. Schließlich scheint Lukas auch den Märtyrertod des Paulus in Rom vorauszusetzen (aus 20, 17ff. soll sich das ergeben). Jedenfalls weiß er nichts von einer Befreiung aus der römischen Gefangenschaft. Summa summarum: „Überblickt man das Traditionsgut, dann sieht man sofort, daß es für eine Apostelgeschichte nicht ausreicht" (96). Manche Einzelheiten werden hier für die Diskussion noch offenbleiben. Um die Tatsache aber wird niemand mehr herumkommen, daß sich die Apg. nicht einfach als Quelle für die Geschichte der Urkirche lesen läßt.

3. *Theologie.* Es bleibt unter dem Gesichtspunkt, daß Lukas weniger tradiert als interpretiert hat, und zwar die berichteten Ereignisse als „göttliche Tat" (93) interpretiert hat, noch zu fragen, welche *Motive* ihn bei seiner Interpretation geleitet haben. Das ist – nach Haenchen – zunächst einmal das allgemeine Bestreben, die von Gott gewirkte „Ausbreitung der Heilsbotschaft" (92) darzustellen. Wie er diese Periode der Ausbreitung als „Heilszeit" (95) erweist, ist die eigentlich bedeutsame theologische Leistung des Lukas. Daneben hat er vor allem Apologetik getrieben. Gegenüber dem Judentum damit, daß er nachweist, wie Christentum und Judentum sich „Gemeinschaft im Letzten" bewahren, d.h. in der Erwartung des Messias und der Auferstehung der Toten[2]). Wie denn auch Lukas das Christentum überhaupt als „innerjüdische *αἵρεσις*" dargestellt habe (576.565). Gegenüber dem römischen Staat wird die Apologetik besonders in der Darstellung des Prozesses des Paulus getrieben. Das Ziel *nach beiden Seiten* ist deutlich: Lukas wirbt um die Anerkennung des Christentums als einer *religio licita*[3]).

Ein anderes Motiv ist das *eschatologische.* Die Umstellung von der Nähe auf Dauer, und das heißt für Lukas: „Übergang von Weltferne zur Weltnähe"

1) G. Klein, a.a.O. 367, möchte in letzterem jedoch lukanische Fiktion sehen.

2) Einschränkend bemerkt Haenchen jedoch, daß diese Gemeinschaft für Lukas nur mit einem Teil des Judentums besteht: der Pharisäerschaft.

3) Vgl. dagegen H. Conzelmann, ThLZ 85 (1960), 244f.

(108), den die anhaltende Verzögerung der Parusie notwendig machte, ist eines seiner theologischen Hauptanliegen. Haenchen stimmt hier ganz mit dem überein, was Conzelmann diesbezüglich für die Theologie des Lukas erarbeitet hat[1]). Den Charakter dieser Theologie bestimmt Haenchen als „frühkatholisch" (40. 205) bzw. „nachapostolisch" (593). Wieweit es dann noch berechtigt ist, an den achtziger Jahren als Abfassungszeit festzuhalten (106), ist eine offene Frage. Nach G. Klein spricht nichts dagegen, „das Werk des Lukas im 2. Jahrhundert anzusetzen"[2]). Hier bleibt für weitere Forschung vieles übrig.

Die jetzt erschienene 12. Auflage des Kommentares (1959) (in Haenchens Bearbeitung ist es die 3. Aufl.) ist ganz neu bearbeitet worden. Die neueste Literatur ist noch breiter als in der ersten Ausgabe (1956) berücksichtigt. Daß sie jetzt zudem jedem Auslegungsabschnitt in Form eines Verzeichnisses vorangestellt wird, macht den Kommentar nur um so wertvoller. Auch das hinzugekommene Sachregister wird die Benutzung des Buches erleichtern. Neben der Areopagrede und einigen anderen Abschnitten hat Haenchen besonders die Einleitung umgearbeitet. In ihr erscheint jetzt auch ein eigener Paragraph über „Die Quellenfrage", worüber man in der Erstausgabe vergeblich etwas Zusammenhängendes gesucht hat. Danach kommen zwei „schriftliche Quellen" als Hypothese in Betracht: die „antiochenische Quelle" und der „Reisebericht". Beide aber erscheinen Haenchen sehr fragwürdig. Die „antiochenische Quelle" u. a. darum, weil die Naherwartung es den ersten Gemeinden verboten habe, für eine zweite Generation zu schreiben; das Reisetagebuch des Paulus aber darum, weil ein solches grundsätzlich unwahrscheinlich sei. „Wozu soll eigentlich dieses „diaire"[3]), das seine (des Paulus) Briefe nicht nahelegen, ihm gedient haben?" (77) Statt dessen erwägt Haenchen eine andere Quellenbeschaffung: vielleicht habe Lukas die wichtigsten paulinischen Gemeinden besucht oder durch Gewährsmänner besuchen lassen, um sich so das nötige Material zu beschaffen. Auch habe er schließlich auf die Gemeinden schreiben können. Und dann: „Es ist durchaus möglich, daß

---

1) Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, 2. Aufl. 1957. Nähere dazu siehe unten S. 110ff.

2) A. a. O. 371. Entscheidend für G. Klein ist dabei der Charakter der lukanischen Theologie. „Weitere Forschung wird vor allem den konkreten Ort dieser Theologie innerhalb der sich entfaltenden frühkatholischen Denkbewegung zu bestimmen haben. Damit – hier liegt für den Kirchenhistoriker wohl das entscheidende Verdienst des neuen Kommentars – hat sich die historische Relevanz der Apg. grundlegend gewandelt (vgl. 41): Als Quelle für die älteste Epoche der Kirche hat sie sich als unzureichend erwiesen, für die Geistesgeschichte des nachapostolischen Christentums ist sie zu einem Zeugnis ersten Ranges geworden."

3) Den Ausdruck hat Haenchen von Trocmé übernommen (s. unten S. 115f.).

Lukas aus Philippi das Tagebuch eines jener Männer bekam, welche als Vertreter dieser Gemeinde bei der großen Kollekte Paulus von dort nach Jerusalem begleitet hatten, und es freudig, nur leicht überarbeitet, seinem Buche einfügte" (77f.). Solche Erwägungen sind jedoch mindestens ebenso hypothetisch wie die jüngst von R. Bultmann zur Quellenfrage der Apostelgeschichte angestellten[1]). Ja, sie sind es noch mehr!

Zwei Paragraphen sind zur Einleitung neu hinzugekommen: einer über „Lukas als Theologe, Historiker und Schriftsteller", ein anderer über „Lukas und Paulus". In beiden wird der Ertrag der neu in Gang gekommenen Lukasforschung (Vielhauer, Conzelmann, Haenchen) zusammengefaßt. Ein weiterer Vorzug der Neuauflage ist auch der durchgeführte Vergleich der Apg. mit den Qumranschriften. So ist der neue Kommentar noch besser geworden, aber in seinen sachlichen Aussagen doch unverändert geblieben[2]).

Ein neuer Acta-Kommentar kommt aus England (C. S. C. Williams). Die überaus umfangreiche Bibliographie am Anfang des Buches (über 250 Titel von Büchern und Aufsätzen werden verzeichnet) läßt sogleich auf einen lehrreichen Kommentar schließen.

In einer längeren Einleitung und einem dreifachen Anhang („Die Apostel", „Die Kirche", „Die Gabe des Geistes") werden die literarischen, historischen und theologischen Probleme der Apg. abgehandelt. Die wichtigsten Ergebnisse: *Verfasser* ist „Lukas, der geliebte Arzt". Aus seiner Feder stammt nicht nur der *Wir-Bericht,* sondern auch der Rest des Buches und das 3. Evangelium. Hinsichtlich schriftlicher *Quellen* ist Williams sehr zurückhaltend: „Luke's sources were persons like St. Paul, St. Barnabas, Silas, Philip and his daughters, and John Mark (cf. Luke 1, 1–4)" (11). Diese seine mündlichen Traditionen habe Lukas so geschickt ineinander verwoben, daß es unmöglich sei, heute seine „Quellen" zu benennen. Die *Entstehung* des Lukas sieht Williams folgendermaßen: Lukas habe zuerst „an early draft of Gospel material" zusammengestellt und als ersten „Logos" an Theophilus geschickt. Dann – nachdem ihm eine Abschrift des Markus-Evangeliums in die Hände gekommen sei – habe er die Apg. verfaßt und einige Züge aus Markus in die Apg. übernommen (z. B. 6, 14). Schließlich habe er „on the basis of Mark's chronology" noch einmal den ersten „Logos" überarbeitet und so sein Evangelium hergestellt (12 f.). Als *Datum* der Abfassung werden die Jahre 66–70 genannt. Eine spätere Veröffentlichung sei jedoch wahrscheinlich.

Hinsichtlich der Differenzen zwischen Acta und Paulus-Briefen neigt Williams sehr zur Abschwächung und Harmonisierung. Jedenfalls seien sie nicht derart, daß ein Paulus-Begleiter als Verfasser der Apg. unbedingt ausscheide.

1) Siehe unten S. 127f.

2) Vgl. die ausführliche Besprechung von H. Conzelmann, ThLZ 85 (1960), 241 bis 250.

Daß Galater *vor* dem Apostelkonzil geschrieben sei, übernimmt W. von W. L. Knox.

Das „*Aposteldekret*" wird in einem besonderen Punkt der Einleitung untersucht mit dem Ergebnis, daß die „westliche" Form sekundär sei. Die Kombination der Speisenfrage mit der Beschneidungsfrage gehe vielleicht auf Lukas selbst zurück.

Die *Reden* und die *Theologie* der Apg. bilden einen weiteren Punkt der Einleitung. Hier schwenkt Williams mit Berufung auf B. Gärtner in eine konservative Linie (gegen Dibelius) ein: die Reden seien nicht freie Kompositionen des Lukas, sondern treue Wiedergabe von Quellen.

Abschließend in der Einleitung wird das *Textproblem* behandelt: der „westliche" Text sei trotz einiger guter Lesarten als Rezension des 2. Jahrhunderts zu betrachten.

Im Kommentar selber, der jedem Unterabschnitt eine gründliche Übersetzung voranstellt, wird anhangsweise nur das Nötigste interpretiert. Einzelheiten brauchen hier nicht angeführt zu werden. Aufs ganze ist die Auslegung recht konservativ. Hier bedauert man es besonders, daß auf Dibelius und überhaupt die kritische Lukas-Forschung in Deutschland kaum zurückgegriffen wird. Da die angelsächsische Actaforschung dafür aber um so breiter entfaltet wird, liest man den Kommentar dennoch mit großem Gewinn.

II. Monographien und Gesamtdarstellungen

W. G. Kümmel hat seinen letzten Bericht über „Das Urchristentum"[1] mit der Bemerkung geschlossen, daß eine „Darstellung der theologischen Anschauungen der Apostelgeschichte als ganzer" noch immer fehle und „dringend erwünscht" sei[2]). Inzwischen sind nun einige bedeutende Ansätze gemacht worden, um diesem Mißstand abzuhelfen.

Interessant ist der Versuch von Frank Stagg, das eigentliche Interesse der lukanischen Apg. zu bestimmen. Er benennt es im Untertitel seines Buches "The Early Struggle for an Unhindered Gospel." In erster Linie für *dieses* Ringen sei die Apg. ein Dokument. Mit dem letzten Wort ἀκωλύτως 28, 31 komme die Darstellung keineswegs zu einem überraschenden unvollständigen Abschluß, sondern gerade erst zu ihrem Ziel. Stagg versteht entsprechend das ganze lukanische Doppelwerk als eine „Epitome in an adverb" (1). Die üblichen landläufigen Zweckbestimmungen der Acta (Taten der Apostel; Evangelium vom Hl. Geist; Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom; Ausgleich zwischen Petrus und Paulus) werden samt und sonders verworfen

1) ThR N.F. 22, 1954, 138–170. 191–211.
2) A.a.O. 210f.

Sie kommen allenfalls als „untergeordnete Zwecke" in Betracht. Beherrschend aber sei allein das Thema von der Befreiung des Evangeliums aus allen nationalen, völkischen und religiösen Schranken, ein Thema, das in der Botschaft Jesu angelegt sei und nun in der Apg. ausgeführt werde.

Die Entwicklung bis zu einem „unhindered Gospel" verlief nach Stagg und laut Aufriß der Apg. in drei Stufen: *I. Stufe* Apg. 1, 6–6, 7, die hebräische Kirche" bzw. das „christliche Judentum". Ein Christentum, in Jerusalem zentralisiert, mit durchaus jüdischem Charakter. Dominierende Gruppe sind die „Hebräer". Leben und Frömmigkeit bleiben gebunden an Tempel und Synagoge. Das Selbstverständnis dieses ältesten Christentums sei das einer jüdischen Sekte gewesen mit den Zwölfen als Haupt. Zentrale Hoffnung war das Warten auf das Reich Gottes für Israel. Missionsfeld war allein das jüdische Volk in Palästina (133).

Auf einer *II. Stufe* 6, 8–12, 25 wird der Universalismus des Christentums durch die „Grecian Jews" eingeleitet. Den Kern dieser revolutionären Gruppe hat man in den „Sieben" zu suchen mit Stephanus und Philippus als Haupt. Überhaupt sieht Stagg gemäß seinem Schema in Stephanus *den* Wendepunkt innerhalb der urchristlichen Geschichte. Er ist der Mann seines besonderen Wohlgefallens, den er mit Ehrenprädikaten überschüttet: Stephanus war „der erste" von allen Jüngern, der das Christentum in seiner Beziehung zur Welt sah (96). Er durchschaute den zeitlichen Charakter von Mosegesetz und Tempel (Fazit seiner Rede!). Er erkannte, daß Juden und Heiden in Christus als Brüder zu einen wären. Er gab sein Leben in den Tod, aber eröffnete „eine neue Ära in der christlichen Geschichte" (96). Er war revolutionär gegen die Zwölf, aber treu gegenüber den Intentionen Jesu. Auf Stephanus und Philippus folgten andere, namenlose Männer von Cypern und Cyrene, sowie Saul, deren kühnen Gedanken hinsichtlich eines „spiritual character and inherent universalism" des Evangeliums die Apostel sich nur zögernd beugten. Das Missionsfeld weitet sich auf dieser zweiten Stufe aus auf gottesfürchtige Griechen (133f.).

Auf der *III. Stufe* 13, 1–28, 31 endlich vollzieht sich „Triumph und Tragödie" des Urchristentums zugleich: die ungehinderte Predigt des Evangeliums mit dem „Selbstausschluß" der Juden. Der in Kap. 15 errungene Sieg ist eigentlich Ziel und Höhepunkt des Buches. In den Kapiteln danach wird nur noch die Auswirkung dieses Sieges gezeigt. Das Missionsfeld hat sich ausschließlich in die Heidenwelt verlegt. Hier nun sieht Stagg auch das aufbrechen, was er die „Tragödie" des frühen Christentums nennt: den endgültigen Bruch zwischen Judentum und Christentum. Nicht am Messiasanspruch Jesu seien die Juden gescheitert. „Missions and not the messiahship made the difference" (16). Die Juden wären weiterhin Christen geworden wie in den ersten Tagen nach Pfingsten auch, wenn sie darüber nicht ihre nationalen

Interessen verloren hätten. Da ihnen aber ein „nationales Wiederaufleben" lieber war als eine „Weltbruderschaft", vollzogen sie den Selbstausschluß (18.133f.).

Das Buch verdient große Aufmerksamkeit. Kein Zweifel, daß es den allgemeinen Richtungssinn des Lukas erfaßt hat! Lukas selbst bestätigt in seinem Prolog zum Evangelium 1, 1ff., daß ihm an der *Abfolge* der Ereignisse gelegen ist: *ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι*[1]). Dennoch bleibt es fraglich, ob sich aus diesem einen Blickwinkel das Ziel des Lukas voll erfassen läßt. Will er wirklich nur eine geschichtliche Abfolge darstellen? Will er nicht auch *Zeuge* sein, „Evangelist" (Trocmé), vor allem aber auch Theologe? Und läßt sich überhaupt das Ansinnen eines Lukas erfassen, wenn man von seinem *theologischen* Entwurf absieht, der allein ja letzten Endes sowohl seine geographischen Vorstellungen[2]) als auch sein „historische" Abfolge bestimmt?

Einen ersten wichtigen Schritt zu einer neuen, der Apg. angemessenere Fragestellung hat hinsichtlich der die Acta beherrschenden Motive und theologischen Grundanschauungen Ph. Vielhauer getan[3]). Hier wurde zuerst „die Frage nach einer möglichen Theologie des Lukas" aufgeworfen, für die Dibelius entscheidende Vorarbeit geleistet hatte und die nun von Vielhauer beantwortet wurde mit einer „Geschichtstheologie" als der spezifischen Leistung des Lukas.

Damit war Conzelmann der entscheidende Ansatzpunkt für seine Lukas-Studie gegeben, die zweifellos zu dem Bedeutendsten gehört, was in den letzten Jahrzehnten in dieser Hinsicht erschienen ist. Obwohl das Buch lediglich eine Analyse des *Lukas-Evangeliums* ist, umfaßt das Thema doch expressis verbis den „Aufbau des lukanischen Gesamtwerkes" (7), verdient also in dieser Berichterstattung berücksichtigt zu werden.

Conzelmann beginnt mit seiner Arbeit etwas ganz Neues in der Synoptikerforschung. Während die Formgeschichte den *Rahmen*, mit dem die Evangel-

---

1) Vgl. dazu U. Wilckens, ZNW 49, 1958, 228f.

2) Vgl. H. Conzelmann, Die geographischen Vorstellungen im Lukasevangelium Diss. Tübingen 1951 (Maschinenschr.); Ders., Zur Lukasanalyse, ZThK 49, 1952 16ff.; Ders., Die Mitte der Zeit, 3. Aufl. 1960, besonders der I. Teil: „Die geographischen Vorstellungen als Element der Komposition des Lukas-Evangeliums".

3) Ph. Vielhauer, Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, EvTh 10, 1950/1, 1–15. Kritische Bemerkungen dazu im Rahmen dieser Berichterstattung hat W. Kümmel gemacht, a.a.O. 208ff. Ferner ist zu vergleichen: Ph. Vielhauer, Franz Overbeck und die ntl. Wissenschaft, EvTh 10, 1950/1, 193–207, Ders., Urchristentum und Christentum in der Sicht W. Kamlahs, EvTh 1955, 307–332; W. Andersen, Die Autorität der apostolischen Zeugnisse, EvTh 1952/53, 467–481; Ph. Vielhauer, Zu W. Andersen, ebd. 482–484.

sten ihre Traditionen einfaßten, zerschlagen hatte und die ursprüngliche, in der mündlichen Überlieferung geformte Gestalt der Traditionsstücke heraushob, macht Conzelmann nun gerade den Rahmen zum Gegenstand seiner Untersuchung. Daraus will er – methodisch völlig zu Recht – „das Verständnis des Kerygmas bei den einzelnen Evangelisten" herausheben (4). *Daß* die Evangelisten ein solches je eigenes Verständnis hatten, was sie in hohem Grade auch als Theologen und nicht nur als Tradenten ausweist, bestätigt die Arbeit Conzelmanns eindrücklich. Was er als Konzeption des Lukas aus dessen Redaktionsarbeit entnimmt (wobei ihn zunächst die geographischen Vorstellungen des Lukas darauf verweisen, daß Lukas eine bestimmte theologische Konzeption in seiner Rahmenarbeit verfolgt), ist die „Kontinuität der Heilsgeschichte" und ihrer „Gliederung" in aufeinanderfolgende Perioden: Zeit Israels (Lukas 16, 16); Zeit Jesu als Zeit der Mitte (Lukas 4, 16 ff., Apg. 10, 38) und Zeit der Kirche (9. 116. 129). Dieser heilsgeschichtliche Entwurf ist das Ergebnis der Auseinandersetzung des Lukas mit der ihm vorgegebenen eschatologischen Verkündigung in der Form der Naherwartung und der durch das Ausbleiben der Erfüllung dieser Erwartung bedingten Parusieverzögerung. „Er versucht sie zu bewältigen durch das Faktum der Geschichtsschreibung" (6), wofür das bloße Vorhandensein der Apg. stringentester Beweis ist[1]). An dieser Geschichtsschreibung des Lukas ist das Charakteristikum eben die Umstellung von der Naherwartung auf Dauer, die „Historisierung" der eschatologischen Ereignisse, wodurch ein Bild der Heilsgeschichte gewonnen wird, in dem auf das Festhalten der Naherwartung entschlossen verzichtet wird. Das Phänomen „Kirche" springt in die Lücke zwischen Verheißung und Erfüllung, und demgemäß rückt das Interesse von der eschatologischen Erwartung weg auf die Paränese (für die der Rückblick auf die Zeit der Mitte besondere Bedeutung hat), auf die *vita christiana* (die einen modus vivendi mit Judentum und röm. Staat finden muß: darum die Apologetik) und auf die Mission, wie das Beispiel der Apg. zeigt[2]). In einem solchen Geschichtsbild verlangt natürlich auch der eschatologisch qualifizierte Gegensatz von Galiläa

1) Vgl. Ph. Vielhauer, a. a. O. 13: „Wie uneschatologisch Lukas denkt, geht nicht nur aus dem Inhalt, sondern vor allem aus dem Faktum der Apostelgeschichte hervor."

2) H. W. Bartsch weist in seiner Besprechung des Buches von Conzelmann (Kirche in der Zeit, Jg. XIII, 1958, XI. Heft, S. 365 ff.) mit Recht darauf hin, daß diese Lösung des Lukas bereits von O. Cullmann als legitime Lösung übernommen wurde, während Conzelmann diese Lösung mit einer negativen Wertung versieht (Preisgabe des innersten Wesens der Eschatologie Jesu), daß der Unterschied zwischen beiden also nur in einer verschiedenen Bewertung bestehe (unter Hinweis auf O. Cullmann, Parusieerwartung und Urchristentum, ThLZ 83, 1958, Sp. 5). Im übrigen scheint mir jedoch die Kritik von Bartsch an Conzelmann vollkommen verfehlt. Es ist ein Streit um Worte, ob ich in den Veränderungen, die Lukas am Tradi-

und Jerusalem, wie er sich bei Markus findet, nach einer Änderung. Lukas scheut auch nicht davor zurück und gibt dem Leben Jesu (wie auch der Position des Täufers in diesem Leben) einen ganz neuen, nicht eschatologischen Aufriß: er schiebt zwischen die Periode der Wanderpredigt in Galiläa und Judäa und den Aufenthalt in Jerusalem als zweite Periode des Lebens Jesu die „Reise" 9, 51 – 19, 27. Sie wird – obwohl in Spannung zu seinem übrigen Stoff stehend – konsequent als „Zug zum Leiden" stilisiert. Samarien hat für diese Reise keine Bedeutung.

Die Fruchtbarkeit des neuen Ansatzes erweist sich überdies in zahlreichen Einzelauslegungen, von denen das Buch – gerade auch für Acta – eine reiche Fülle bringt. Man wird dieses oder jenes gewiß kritisch aufnehmen[1]). Aber G. Klein[2]) hat recht, wenn er sagt, daß man die Apostelgeschichte erst dann zu verstehen beginnt, wenn man sie als Ausdruck eines höchst originellen

---

tionsgut vornimmt, einen „Gegensatz zur ursprünglichen Naherwartung" sehe oder – mit Bartsch – „Akzentverschiebungen" (367), wenn diese Akzentverschiebungen zusammengenommen eben doch ein von Jesu Naherwartung charakteristisch unterschiedenes Bild ergeben, in dem das Element eines unmittelbar bedrängenden Endes eliminiert ist. Gerade das ist der von Conzelmann behauptete eschatologische Neuentwurf des Lukas. Dieser Neuentwurf ist zugegeben, wenn Bartsch einräumt, daß Lukas die Weissagung „ex eventu... korrigiert" (366), wenn zugegeben wird, daß der Zusammenhang zwischen Eschaton und Zerstörung Jerusalems gelöst wird („Sie sind für Lukas Ereignisse der Vergangenheit"!!, ebd.). Natürlich trifft das primär nur den *Termin* der Parusie. Und natürlich hält Lukas an der Parusie als solcher fest. Aber er hat sich bis zu ihr jede *beliebige* Zeit für eine Mission geöffnet, wie die Apg. mit aller Deutlichkeit zeigt. Die Betonung der Wachsamkeit und der Ungewißheit bei Lukas kann jedenfalls nichts mehr daran ändern, daß – nach einer Aufgliederung der Heilsgeschichte in verschiedene Perioden – das Eschaton ein *locus de novissimis* geworden ist. Im Gegenteil: sie bestätigt das nur (vgl. E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung..., 77 ff.).

1) Das wird besonders hinsichtlich der oft anfechtbaren Überinterpretation der geographischen Vorstellungen der Fall sein (vgl. dazu E. Lohse in VF 1953/55, 187 f.). Bedenken wurden auch gemeldet hinsichtlich der Einseitigkeit, mit der Conzelmann die Kirche als *ecclesia pressa* zeichne. Diese Kirche sei aber nach Lukas ebenso als *ecclesia militans*, ja auch als *ecclesia triumphans* dargestellt (vgl. Haenchen, ZKG 1954/55, 160). Haenchen (a. a. O. 159 f.) kritisiert auch die Darstellung der lukanischen Lehre vom Gottesreich, das nach Conzelmann in Jesu Wirken „sehbar" nicht „sichtbar" geworden sei, d. h. es ist in Jesus nicht wirklich präsent gewesen. Statt dessen möchte Haenchen mehr mit Bent Noack (Das Gottesreich bei Lukas, Symb. Bibl. Upps. 10, 1948) gehen, der sowohl die reale Gegenwärtigkeit als auch die Zukünftigkeit des Reiches als Vorstellung des Lukas herausstellte. – Schließlich werden sich die Bedenken, die W. G. Kümmel gegenüber Vielhauers Aufsatz hegt (a. a. O. 209 f.), hier noch verstärken.

2) A. a. O. 363.

Verständnisses der „Heilsgeschichte" interpretiert. Hinter diese Erkenntnis wird nach dem Erscheinen des Buches von Conzelmann kein Ausleger der Apostelgeschichte mehr zurück können.

Während Conzelmanns Absicht ausdrücklich „nicht die Erforschung der Vorlagen und Quellen als solcher und nicht die Rekonstruktion der historischen Vorgänge" war (4), sondern die Erfassung des „Bildes", das Lukas von diesen Vorgängen zeichnete, stellt sich Trocmé gerade jener Aufgabe. Er nimmt in einer nicht weniger umfangreichen Studie als Conzelmann die lange zurückgetretene Frage nach *Geschichtswert* und *Quellen* der Apg. wieder auf, womit er in dankenswerter Weise das notwendige Pendant zu Conzelmann geliefert hat. Freilich – das mag gleich vorausgeschickt werden – sind hier die Argumente und Ergebnisse weniger durchschlagend als dort. Aber das mag rein an dem ungleich schwierigeren Gegenstand liegen.

Zunächst: welches sind die Ergebnisse? Vorausgeschickt wird ein kurzer Abriß der bisherigen historischen Erforschung der Acta. Da es dem Verfasser um den Wirklichkeitsbegriff der modernen historischen Wissenschaft geht, läßt er seine Sichtung der bisherigen Forschung auch bei den eigentlichen Initiatoren historisch-kritischer Forschung beginnen: bei J.D.Michaelis, J.G.Eichhorn u.a.

Ebenfalls vorausgeschickt wird ein Kapitel über den *Textbestand* der Acta. Hinsichtlich der zwei Textformen (B und D) rät Trocmé zu einer Neubewertung der „westlichen" Varianten. Daß gelegentlich hinter beide Textüberlieferungen zurückgegangen werden müsse, wird am Aposteldekret 15, 23–29 nachzuweisen versucht: es habe ursprünglich nur zwei Glieder gehabt und allein von der Speisenfrage gehandelt (25f.)[1]. Eine Überarbeitung des Buches wird im Anschluß an Menoud[2] und auch im wesentlichen mit derselben Begründung für Apg. 1, 1–5 (Lk 24, 50–53) angenommen. Beide Abschnitte seien erst hinzugefügt worden, als man das lukanische Werk bei der Aufnahme in den Kanon auf zwei Bücher verteilt habe[3]. Gegen Goguel wird schließlich die These erneuert, daß wir in der Apg. ein vollendetes Ganzes mit einem natürlichen Abschluß in Kap. 28 vorliegen haben.

---

1) Dieser Nachweis kann als mißlungen bezeichnet werden. Vgl. den in dieser Angelegenheit abschließenden Beitrag von W.G.Kümmel, Die älteste Form des Aposteldekrets, in: Spiritus et Veritas, Festschrift f. K. Kundsin, 1953, 83–98. Siehe unten 128f.

2) A.a.O. S. 100, Anm. 4 a.O.

3) Die Vorbehalte von W.G.Kümmel (ThR N.F. 22, 1954, 196) sind nun von Haenchen noch verstärkt worden (a.a.O. 116ff.). Sie betreffen im wesentlichen die Frage, ob das lukan. Werk während zweier Generationen in seiner ursprünglichen Gestalt habe umlaufen können, ohne daß sich eine Spur davon erhalten hätte (vgl. auch Haenchen in ThLZ 82, 1957, Sp. 914–916).

Dann erst kommt der Verfasser zu dem eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung: zur Frage nach dem Geschichtswert und den Quellen der Apg. Methodisch richtig wird dabei die Frage nach dem schriftstellerischen Anteil des Lukas vor den Quellen behandelt. Trocmé untersucht (1) den *Plan* des Lukas[1]), (2) seine *Methode* und (3) – gleichsam zur Abrundung des Urteils – seine *Quellen*.

Ad (1): Der Plan des Lukas kann nur aus Evangelium und Apostelgeschichte erhoben werden. Trocmé bezeichnet die beiden Teile des lukanischen Doppelwerkes als *ein* von Lukas 1, 1 bis Apg. 28, 31 durchgehendes *Evangelium*[2]), das sich – gemäß dem in Lk 1, 1–4 gestellten Programm – von den andern Evangelien durch Exaktheit, Ordnung und theologische Erfassung der ganzen Heilszeit unterscheide. Eben wenn man der Apg. den Charakter eines „Evangeliums" zuerkenne, ließen sich manche Schwierigkeiten erklären. Etwa die Stellung des Paulus, dessen Biographie als Heidenapostel zu schreiben außerhalb des Gesichtsfeldes eines „Evangelisten" gelegen habe. Lediglich die Verheißungen und ihre Erfüllung in der Heilszeit sei Thema seines Berichtes. Weswegen es auch ganz normal sei, daß der Verfasser seinen Bericht in dem Augenblick beschließe, in dem Israel völlig verworfen sei. Denn was er habe berichten wollen, sei einzig die Art, wie der Herr in der Geschichte handle (50). Die oft beobachtete *Apologetik* des Lukas findet auch bei Trocmé breite Berücksichtigung. Freilich nicht als *politische* Apologetik im herkömmlichen Sinn, als Apologie *ad extra*[3]), sondern als *innerchristliche*, als *kirchliche* Apologetik. Denn der „Evangelist" schreibt ja nur für Christen! Und hier verfolge Lukas in erster Linie das Ziel, Paulus gegen judenchristliche Attacken zu verteidigen, die seine Glaubwürdigkeit und apostolische Autorität anzweifelten. Diese Verteidigung geschehe so, daß einmal des Paulus absolute Treue gegen die Religion der Väter (18, 18; 21, 26; 16, 3) und seine Loyalität gegen-

1) Trocmé nennt den Verfasser der Apg. durchweg nur den „auteur ad Theophilum", meint damit aber niemand anders als die altkirchliche Tradition, nämlich „Lukas den Arzt" (147).

2) Daß Lukas gerade auch in der Apg. als „Evangelist" arbeitet, ist eine Erkenntnis, die vor Trocmé besonders Dibelius vertreten hat, vgl. besonders „Aufsätze zur Apg.", 158.

3) Sie wird nur insofern konzediert (etwa in den Reden des Paulus c. 22–28, die sich wie eine Art Plädoyer lesen; oder bei dem besonderen Interesse, das Lukas für die Konversion römischer Funktionäre zeigt, 10, 1ff.; 13, 7; 28, 7–8; oder in dem betonten Schutz, den Paulus durch römische Autoritäten genießt, 18, 12ff.; 19, 35ff. 21, 31ff.; 23, 16ff.; 25, 4 + 5; 27, 42–44), als Lukas offenbar den Christen mit offiziellen Funktionen, wie Theophilus zweifellos einer war (κράτιστος), verständlich machen wolle, daß es keineswegs besonders gefährlich sei, der Kirche der paulinischen Gruppe anzugehören.

über den jüdischen Autoritäten herausgestellt werde (23, 5), besonders aber so, daß Paulus als einziger Vollender des Werkes dargestellt werde, das die Zwölf begonnen hätten. Jakobus und die Stephanusgruppe treten dagegen stark zurück.

Von dieser Apologetik wird auf die *Zeit* der Abfassung geschlossen: sie liegt zwischen 80 und 85. Die judenchristliche Gemeinde, die Paulus angreift, wird in Alexandrien angenommen; Lukas selbst als *„auteur ad Thelophilum"* soll ein Wortführer der Gemeinden von Mazedonien, Achaja und Kleinasien sein.

Ad (2): Die Untersuchung der *Methode* des Lukas soll Aufschluß geben über die Frage, wieweit er als Historiker arbeitet und wieweit nicht. Der uneingeschränkt *historischen* Methode müsse sich Lukas versagen. Denn er stehe im Schnittpunkt zweier Traditionen: der jüdischen (Chronist, I. II. Makk.); da sei er nicht Historiker, sondern Theologe, Evangelist; und der griechischen, deren historiographischer Technik er sich bisweilen bediene, um sein Werk aufzuputzen. (Es werden die altbekannten Gründe aufgezählt, die Lukas als „Historiker" kennzeichnen: gegenüber Mk/Mt eine größere Auswahl der Dokumente, eine gewisse Quellenkritik, Einordnung seines Berichtes in einen geographischen, chronologischen und soziologischen Zusammenhang von relativer Präzision, Kenntnis profaner Institutionen und eine gewisse Vertrautheit mit den Stileigenheiten der griechischen Geschichtsschreibung und Rhetorik). Diese „historische" Methode werde aber nirgends zur Norm; Lukas handhabe sie gleichsam nur dilettantisch, zum „Schein". Deutlicher weise ihn dagegen seine Arbeitsweise als „Evangelist" aus. In den Semitismen beispielsweise suche Lukas eine bewußte Angleichung an den LXX-Stil, um seinen Lesern eine Beziehung zur griechischen Bibel als *dem* heiligen Text zu suggerieren. Mit Hilfe der Septuagintismen hoffe er sein opus ebenfalls zur Würde eines heiligen Textes zu erheben. Das liege mit in der von Lukas verfolgten Tendenz zur *Erbauung:* menschliche Schwächen werden zugedeckt, der Streit zwischen Petrus und Paulus wie überhaupt der Konflikt zwischen Judenchristen und Heiden wird ausgelassen. Das sei nicht zu erklären durch eine „Naivität" des Lukas (Overbeck), sondern durch seine Absicht, „heilige Geschichte" zu schreiben.

Ad (3): In der Frage nach den *Quellen* bestätigen die Untersuchungen Trocmés – trotz einiger methodisch sehr gewagter Quellenrekonstruktionen – im wesentlichen den bekannten Sachverhalt: daß sich für den II. Teil der Apg. neben den verschiedensten Einzeltraditionen (16, 29–34 Popularweisheit; 18, 12–17 Verteidigungsrede für alle Gelegenheiten; 18, 24–28 Erinnerungen von Aquila und Priscilla; 19, 11–20 populäre Wundererzählung u.a.) ein *Itinerar* als sicherer Quellenfaden nachweisen läßt[1]), während für den

1) Trocmé zählt Apg. 27, 1–28, 16 ebenfalls zum Itinerar. Vgl. jedoch oben S. 104.

1. Teil eine durchlaufende Quelle nicht nachweisbar ist. Die Annahme einer antiochenischen Quelle für Apg. 6–15 verfällt der Ablehnung[1]). Den Grundstock für die Kapitel 16–21 und 27–28 bildete – nach Trocmé – ein sogenanntes *Diarium*, für dessen Entstehen trotz der Lk. 1, 2 behaupteten Augenzeugenschaft der Verfasser *ad Theophilum* nicht allein verantwortlich zeichne. Vielmehr haben daran auch andere, ständige Begleiter des Paulus, gearbeitet, vielleicht gar Paulus selber oder ein „Sekretär", der im Namen der Gruppe schrieb. Dieser „Sekretär" kann mit den Jahren gewechselt haben, während das Dokument Paulus als Aide-mémoire begleitet hat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Lukas diese Funktion in gewissen Epochen innehatte, besonders in der letzten des Apostels Paulus (16, 16–23. 40; 20, 17. 36–38; 21, 18 bis 26, 32; 27, 9–28, 6; 28, 17–28). Jedenfalls war Lukas nur ein sporadischer Begleiter des Paulus, so sporadisch, daß er nie ein scharfsinniger Schüler des Apostels, ein Theologe mit Spannweite hat werden können. Das erklärt letztlich auch den Unterschied zwischen dem Paulus der Briefe und dem Paulus der Apostelgeschichte, der nirgendwo ein absoluter ist.

Auch für c. 13–16, 5 hat Lukas – nach Trocmé – ein Reisetagebuch – diesmal aus der Feder eines Missionars – benutzen können. In 13, 1–3 sieht Trocmé das Fragment einer antiochenischen Tradition[2]), in der Form vergleichbar mit 1, 13–26 und 6, 1–6, aber weniger retouchiert: die Liste der Würdenträger einer Gemeinde. Sie seien „historisch echt", wenn auch damit gerechnet werden könne, daß der eine oder andere Name verstümmelt sei. Antiochenische Traditionen – diesmal jedoch stark von Lukas bearbeitet – vermutet Trocmé auch hinter 11, 19–26 und 11, 27–30[3]). Für 1, 6–5, 16 und 9, 31–11, 18 hält Trocmé mit de Zwaan die These von Fehlübersetzungen aramäischer Texte für erwiesen – eine vollkommen überholte Position![4] Auch für die *Summarien* nimmt er prälukanische Elemente an. Bei der Analyse der *Acta-Reden* schließt sich Trocmé weitgehend den Ergebnissen von Dibelius an, möchte aber doch den Reden „une réelle valeur documentaire pour l'étude de la pensée et de la prédication de la première génération chrétienne" zuerkennen (214). Das ist – wenigstens für die Missionsreden – zweifellos richtig. Auch Dibelius hatte nicht bestritten, daß Lukas „echte" Gedanken verwendet haben kann. Aber da auf seiten des Schriftstellers jeg-

---

1) Vgl. oben S. 103, bes. Anm. 3.

2) R. Bultmann, a.a.O. 77, sieht darin ebenfalls eine „antiochenische Quelle", in der der Autor ein ursprüngliches „Wir" in V 2 getilgt habe.

3) R. Bultmann, a.a.O. 77f., weist beide Stellen – wenigstens ihren Hauptbestand – ebenfalls der antiochenischen Quelle zu. In 11, 27–30 zählt er die „westliche" Lesart „zu den wenigen ursprünglichen Lesarten von D."

4) Vgl. Haenchen, ThLZ 82, 1957, Sp. 914ff.

liches Interesse an der Erhaltung des ursprünglichen Wortlautes fehlt, hat – nach Dibelius – seine Bearbeitung keinen Quellenwert. Es geht also nicht an, sich für den „reellen dokumentarischen Wert" der Reden etwa auf eine „Treue gegenüber den Apostelworten" zu stützen (so Trocmé 207)[1]). Dafür gibt es keine Beweise. Im Gegenteil: gerade eine solche Verpflichtung zur Treue gegenüber dem tatsächlich vernommenen oder berichteten Wortlaut bestand nicht[2]). Soviel jedoch ist richtig, daß an den Reden der Apg. exemplarisch deutlich wird, wie Lukas immer einem Doppelten verhaftet bleibt: einmal der Tradition der griechischen Historiker, aber andererseits dem Verkündigungscharakter der urchristlichen Tradition. Der sich daraus nicht nur für die Reden, sondern für die Betrachtung der gesamten Apg. ergebenden Aufgabe[3]) hat sich Trocmé in seinem Buch gestellt: er versucht Tradition, literarische Motive und kerygmatische Zielsetzung zu sondern. Sein Urteil über den *Geschichtswert* der Apg. fällt nach alledem positiv aus: Acta ist ein präzises Dokument für die Kenntnis der zweiten christlichen Generation. Mit Verstand benutzt kann sie uns bedeutende Aufschlüsse über die innere Geschichte der Kirche, Entwicklung der Theologie und das Aufblühen der christlichen Literatur in den Jahren 70–100 n. Chr. geben. Diese Epoche der Stabilisierung des Christentums, in der ein Großteil der neutestamentlichen Literatur entstand, ist uns weithin unbekannt, wenn wir die präzisen Hinweise der Acta negieren (75).

Der Verfasser selbst nennt seine Ergebnisse „bescheiden". Das sind sie gewiß nicht! Die reich verarbeitete Literatur, eine Fülle von Einzelbeobachtungen und überhaupt die Zusammenfassung der historischen Problematik der Apg. machen das Buch neben Conzelmann und Haenchen zu einer besonders wertvollen Studie. Die Aufarbeitung der Quellenprobleme und aller mit der Apg. zusammenhängenden geschichtlichen Fragen bedeutet auf jeden Fall einen Fortschritt in der Actaforschung. Wesentlich zu kurz – und das bedauert man bei der sonst so außerordentlich gründlichen Arbeit – kommt

---

1) Trocmé stellt das Verfahren des Lukas hinsichtlich der Überlieferungstreue in der Apg. grundsätzlich auf eine Stufe mit seinem Verfahren im Evangelium, also hinsichtlich der Treue gegenüber der Tradition der Herrenworte. Das ist methodisch falsch. Denn bei der Abfassung seines Evangeliums trat Lukas in eine schon geprägte Überlieferung ein, während er bei der Apg. über weiteste schriftstellerische Freiheit verfügte. Mit einer Ausnahme, der sog. Antrittspredigt Jesu in Nazareth, Lukas 4, 16–30, bietet das Lukas-Evangelium darum auch keine Beispiele dafür, daß Lukas Jesus etwa eine Rede in den Mund gelegt hätte. Er sammelt hier Spruchgut, aber in Acta komponiert er Reden (vgl. dazu M. Dibelius, Aufs. z. Apg., 158. Auch S. 11f. E. Haenchen, Die Apg., 12. Aufl. 1959, S. 73).

2) Vgl. M. Dibelius, a.a.O., 157.

3) Vgl. W. G. Kümmel, ThR N.F. 22, 1954, 201f.

allerdings die literarische Komposition des Lukas. Wäre der Verfasser hier einsichtiger verfahren, so hätte sich ein weitaus besserer Ausgangspunkt für die Quellenfrage ergeben können. So wirkt er verschoben[1]), und die Einsicht in den geschichtlichen Wert der Apg. bleibt trotz des positiven Urteils des Verfassers eine offene Frage.

Als Neudruck ist die dem geschichtlichen und theologischen Verständnis der Apg. dienende Untersuchung von B. S. Easton erschienen, die seinerzeit von W. G. Kümmel an dieser Stelle besprochen wurde[2]).

In einer kleineren Monographie untersucht der katholische Theologe Féret den Konflikt der Apostel Petrus und Paulus in Antiochien bzw. in Jerusalem[3]). Dreierlei will er klären: die historische Abfolge der Ereignisse, den Konflikt der beiden Apostel nach Ursache und Bedeutung und schließlich das Verhältnis von Apg. 14, 28–15, 36 zu Gal. 1, 11–2, 14.

Mit einer Analyse der letztgenannten Texte beschäftigt sich der 1. Teil, der die Ereignisfolge herausstellen will. Die Art und Weise jedoch, wie eine *kritische* Analyse konsequent gemieden wird, verrät den traditionstreuen Ausleger, dem beide Berichte authentisch sind und der nun zeigen muß, daß sie sich miteinander vertragen. Jeweils einleitende Bemerkungen über den je verschiedenen literarischen Charakter der Apostelgeschichte („narration historique" mit sorgfältiger chronologischer Ordnung, 31) bzw. des Galaterbriefes („argumentation idéologique" ohne exakte chronologische Ordnung, 31) sollen das Urteil über die unbestreitbaren Divergenzen zwischen beiden Berichten mildern helfen: daß Lukas den Zwischenfall Gal. 2, 11ff. nicht berichtet, weder Titus (Gal. 2, 1. 3), noch Johannes (Gal. 2, 9), noch die „Notablen" (Gal. 2, 2. 6) oder die „Säulen" (Gal. 2, 9) erwähnt, und zum anderen, daß umgekehrt Paulus nichts von einem Aposteldekret weiß. Der Hinweis auf den je verschiedenen literarischen Charakter von Galater und Acta mag das Fehlen der Episode Gal. 2, 11ff. und der Namen einzelner oder Gruppen bei Lukas erklären („il n'était pas essentiel à son dessein", 98). Für die zweite Schwierigkeit (kein Aposteldekret bei Paulus) versagt er vollkommen. Der plausibelste Grund dafür, daß Paulus nämlich keine Kenntnis von einem solchen Dekret hatte[4]), bleibt leider völlig unerörtert.

---

1) Vgl. Haenchen, ThLZ 82, 1957, Sp. 916.

2) Siehe ThR 1942, 166f.

3) Ein ausführliches kritisches Referat über die Arbeit gibt D. J. Dupont, Pierre et Paul à Jérusalem, in: Recherches de Science Religieuse, 45, 1957, 45–60.

4) Vgl. ThR N. F. 17, 1948/49, 28ff.; 18, 1950, 26ff. Ferner W. G. Kümmel, Die älteste Form des Aposteldekrets, a. a. O. 83, Anm. 2. Bultmann, a. a. O. 72f. nimmt die von Weizsäcker stammende Hypothese wieder auf, daß das Dekret „auf Grund des antiochenischen Zwischenfalles (Gal. 2, 11ff.) ohne Mitwirkung des Paulus beschlossen worden sei" und argumentiert gegen Haenchen, daß Lukas da-

In der Abfolge der Ereignisse nimmt FÉRET jedoch eine kritische Umstellung vor: den Zwischenfall von Gal. 2, 11ff. verlegt er *vor* das Apostelkonzil Apg. 15, 1ff.[1]). Maßgebend dafür sind weniger chronologische als *innere* Gründe: es sei nicht denkbar, daß Petrus *nach* seiner Rede vor dem Apostelkollegium (Apg. 15, 7–11), in der er hinsichtlich des Umganges mit den Heidenchristen dasselbe Prinzip vertritt wie Paulus (Gal. 2, 14–16 = Apg. 15, 10–11), noch einmal „Winkelzüge" gemacht habe (104ff.). FÉRET setzt also voraus, daß Petrus sich die Argumentation des Paulus Gal. 2, 11ff. schon *vor* dem Apostelkonvent zu eigen gemacht habe. Der wahre Sachverhalt wird der sein, daß Paulus mit seiner Attacke Gal. 2, 11ff. *nicht* durchkam und sich von daher der entscheidungsschwere Bruch mit Barnabas und damit auch mit Antiochien ergab (Apg. 15, 36ff.)[2]). Zudem wird in der historischen Abfolge der Ereignisse diese Attacke ihren Platz doch wohl *nach* dem Konvent behalten, trotz des scharfsinnigen Beweises, den FÉRET für die „Unordnung" in Gal. 2 führt: Paulus nehme zwar Bezug auf die historischen Ereignisse, aber unter dem Gesichtspunkt einer „argumentation et non directement d'une reconstruction historique suivie"(43). Das ὅτε δὲ von Gal. 2, 11 sei mit dem Vorhergehenden „en une continuité d'ordre idéologique, et non pas chronologique" (44). Statt „mais quand" übersetzt FÉRET darum „et quand" bzw. „de même, quand" (ebd.) Diese Exegese dürfte sehr gesucht sein.

Die *Bedeutung* des Konfliktes wird schließlich auch in einem Positiven gesehen: in dem „gemeinsamen Sieg" der apostolischen Missionen. Der Sieg des Paulus liege in einer theologischen Entscheidung von doppeltem Aspekt:

Dekret nicht „von sich aus in eine (von ihm frei benutzte) Tradition eingefügt" hat, „sondern er hätte jene Verhandlung, bei der Paulus und Barnabas nicht zugegen waren, dadurch umgestaltet, daß er Paulus und Barnabas einführte."

1) Auf ein anderes Problem geht FÉRET leider auch nicht ein, ob es sich nämlich bei den beiden Reisen des Paulus und Barnabas Apg. 11, 27ff. u. 15, 1ff. nicht um Dubletten handelt, die Lukas nicht als solche erkannt hat. Dann wäre auch das Apostelkonzil umzustellen, und zwar *vor* die erste Missionsreise und vor den Tod des Königs Agrippa I. im Jahre 44 n. Chr. Vgl. dazu CONZELMANN, Art. „Heidenchristentum", RGG³ III, Sp. 134. CONZELMANN erwägt an dieser Stelle, ob nicht überhaupt die sog. 1. Missionsreise als „festes Datum" aufzugeben sei. Sie könne durchaus auch von Lukas als Modellreise konstruiert und gestaltet worden sein, um daran das Problem zu demonstrieren, das dann auf dem Konzil besprochen werden sollte. Im Aufbau des lukanischen Werkes hätte sie dann die Funktion, die Kirche für die Lösung reif zu machen. Seinen historischen Ort hätte dann das Konzil am Ende jener vierzehnjährigen Mission in Syrien und Kilikien, die Paulus Gal. 1, 21 erwähnt und Lukas übergeht, d.h. also etwa 48/49 n.Chr. – Zumindest hinsichtlich der 1. Missionsreise ist das reine Vermutung, die übersieht, daß Apg. 13–14 Spuren eines Itinerars enthält (vgl. BULTMANN, a.a.O. 78f.).

2) Vgl. dazu HAENCHEN, Komm. (1959), 416ff.

einem „christologischen" (Jesus alleiniges Prinzip des Heils) und einem „theologischen" (der Glaube, nicht die Werke sind das fundamentale Mittel zur Heilserlangung, 109). Dem ebenbürtig sei der Sieg des Petrus, der sich in der Erkenntnis von Apg. 15, 11 ausdrücke: „Vielmehr durch die Gnade des Herrn Jesus glauben wir gerettet zu werden auf dieselbe Weise wie auch jene." Damit etabliere er sich als der „Fels" von Matth. 16, 18, als der „unfehlbare Zeuge Jesu Christi" (114). Und dadurch, daß Paulus den Dialog mit Petrus suche, bleibe schließlich auch der Primat des „Apostelfürsten" unangetastet.

Der unbefangene Leser des NT wird dieser Harmonisierung des Konfliktes so wenig zustimmen können wie der der divergierenden Texte. Er wird der kompromißlosen Darstellung des Paulus den Vorzug geben vor der stark stilisierten des Lukas. Der wirkliche historische Sachverhalt – etwa auf dem Apostelkonzil – dürfte komplizierter gewesen sein, als er sich in der Sicht des Lukas darstellt. Und bei einem wirklichen Vergleich zwischen Apg. 15 und Gal. 2 wird man wenig Lust zu Harmonisierungsversuchen verspüren. Gerne hätte man dem gründlichen und sehr lehrreichen Büchlein bei seiner richtigen Einsicht in den literarischen Charakter der Apg. gewünscht, daß es nun auch freimütiger die Konsequenzen daraus gezogen hätte.

Eine besondere Bereicherung für die Actaforschung der Gegenwart ist zweifellos das Buch von H. J. Cadbury über die Apg. in der Geschichte. Was hier mit großer Gelehrsamkeit und souveräner Beherrschung der Primär- und Sekundärliteratur erarbeitet wurde, ist das meisterhafte Werk eines Gelehrten, der sich ein Menschenleben lang mit Actastudien beschäftigt hat. Cadbury selbst sieht in seinen Überlegungen eine Art Epilegomena zu seinen früheren Studien, also besonders zu seinem Buch „The making of Luke-Acts" (1927) und zu Bd. 4 und 5 der „Beginnings of Christianity" (1933). Zweck des neuen Buches ist „to illustrate the Book of Acts from contemporary history" (86), und zwar mit der ausgesprochenen Absicht „to establish not so much the accuracy of the book as the realism of the scenes and customs and mentality which it reflects" (V).

Das I. Kapitel behandelt ganz allgemein die Stellung der Apg. in ihrer Umwelt, die geistig und kulturell von besonderer Komplexität war: griechische und römische Einflüsse mischten sich mit jüdischen, christlichen und „orientalischen". In der Apg. aber spiegeln sie sich alle: „What mixed names and backgrounds have the people that Paul meets" (28)! Gallio sei in Spanien geboren; Timotheus sei halb Jude und halb Grieche gewesen und so fort. „Such a world needed a universal religion and a missionary who could be ‚all things to all men' " (29).

Die Kapitel II-V gliedert Cadbury nach den Hauptkulturkreisen: griechischer, römischer, jüdischer und christlicher.

Die *griechische* Umwelt habe nicht nur auf das Kolorit der Areopagrede

und der Lystra-Rede gewirkt (hier sei es freilich handgreiflich), sondern sie bestimme z. B. auch die Erzähltechnik des Lukas: er erzähle die Geschichte des Paulus und auch anderer Personen als eine Geschichte in *Städten* (Damaskus, Jerusalem, Korinth, Athen, Ephesus u. a.): „For Greeks the geographical unity is the city" (40). Außerdem weise der Stil, die Ausdrucksweise und eine gewisse literarische Bildung den Verfasser der Apg. als „the most Hellenic of the evangelists" aus (53).

Am stärksten sei freilich die *römische* Umwelt gewesen. Darum sei Acta „a first-rate source for an impression of what contemporary life under Roman was like" (58). Römische Kaiser und Statthalter, Soldaten mit ihren Dienstgraden, Kohorten und Centurionen würden ebenso genannt wie die Brüder des Seneca und Pallas. Und Paulus habe auf seinen Reisen die römischen Straßen benutzt, nicht als ein Fremdling, sondern als römischer Bürger!

Nicht viel weniger hat die *jüdische* Umwelt eingewirkt. In allen größeren Orten stehen die Synagogen! Der *Antisemitismus* der damaligen Welt fand ebenfalls seinen Niederschlag in der Apg., z. B. in Philippi 16, 19 ff.; in Korinth 18, 17; in Ephesus 19, 28 ff. oder auch in der Vertreibung von Aquila und Priscilla 18, 2. Auch in der zeitgemäßen *Magie* sei ein jüdischer Einfluß unverkennbar (Elymas 13, 8; die Söhne des Skeuas 19, 14 ff.). Außerdem zeigt Cadbury auch hier an vielen Beispielen, wie neben der Geographie besonders wieder die Personennamen aufschlußreich sind für die Beziehungen zur Umwelt.

Als zentraler Umwelteinfluß wird der *christliche* genannt. Jedoch sei es schwierig, die Stellung, die Acta innerhalb des Christentums seiner Zeit einnimmt, zu charakterisieren. Denn bekanntlich fehlen außerchristliche Quellen über das apostolische Zeitalter so gut wie ganz. Die wenigen, die in Betracht kommen (z. B. Suetons Brief an Claudius) werden von Cadbury untersucht, ergeben aber keine Aufschlüsse. Wir bleiben hier also angewiesen auf die christlichen Quellen selber, besonders auf die Paulus-Briefe. Gerade zu deren Verständnis könne die Apg. bedeutendes leisten. Eine Biographie des Paulus z. B. sei ohne sie unmöglich. „Acts is to Paul's letters what Mark is to Q, – in fact, what biography usually is to letters, what history is to literature" (123). Das eigentliche Vergleichsmoment der Apg. zum Christentum seiner Zeit aber liege eindeutig in der Theologie.

Im letzten (VI.) Kapitel geht es Cadbury nicht mehr um die „historisch-kulturelle Situation, die die Apg. umgab" (136), sondern jetzt geht es ihm um das Schicksal des Buches selbst. „Habent sua fata libelli." Um aus diesem Kapitel nur eines herauszugreifen: Cadbury vermutet, daß die Apg. nicht nur den Paulus-Briefen zur Kanonisierung verholfen habe (einfach durch die breite Entfaltung der Bedeutung des Apostels), sondern auch den Evangelien: dadurch, daß das „Wir" der Apg. identisch erscheine mit dem „Mir" von

Lk 1,3, komme die Glaubwürdigkeit des Verfassers der Apg. als eines Augenzeugen zugleich auch der Autorität seines Evangeliums zugute[1]). So gibt das Buch von CADBURY mancherlei neue Einblicke in Charakter und Inhalt der Apg. und öffnet den Weg zu einem besseren Verständnis aus der zeitgeschichtlichen Umwelt. HAENCHEN hat nicht übertrieben: „Wohl nie ist die Verbundenheit der Apg. mit allen Elementen ihrer Zeit so einleuchtend und überzeugend dargestellt worden, wie es hier ... geschieht"[2]).

Eine willkommene kleine Zugabe zur Actaliteratur ist die Studie von HENRY METZGER. Die Idee des Büchleins geht auf eine Reise des Jahres 1946 zurück, die den Verfasser auf den Spuren des Apostels Paulus wandern ließ. METZGER nennt seine Arbeit selbst einen „commentaire, fort bref" zu den Paulusreisen. Es geht ihm einzig um den „horizon missionaire" (6), um Landschaften und Völker, denen Paulus begegnete.

In einem 1. Kapitel über den griechischen Orient zur Zeit des Paulus wird zunächst eine Skizze der politischen und sozialen Struktur und der Bedeutung der jüdischen Diaspora für die Mission des Apostels entworfen. Dann werden der Reihe nach die Reisen des Paulus durchgegangen in der Weise, daß jeweils eine genaue geographische, geschichtliche, kulturelle, politische, religiöse und soziologische Beschreibung des damaligen Landes gegeben wird; danach folgt eine Beschreibung der Reise selbst. Ihnen wird jeweils eine eigene Kartenskizze beigegeben, die zusammen mit einigen ganzseitigen Aufnahmen klassischer Altertümer dem schmalen Bändchen einen besonderen Wert verleihen. Man gewinnt einen lebhaften Eindruck von der „atmosphère étrange et complexe", die Paulus auf seinen langen Reisen atmete.

Hin und wieder werden auch Brücken zum besseren Verstehen der Acta-Erzählungen von diesen archäologischen und geographischen Untersuchungen her zu schlagen versucht. Z. B. will METZGER die Eile, mit der Paulus Pamphylien durchreiste, mit der Unzuträglichkeit des dortigen Klimas für die Gesundheit des Apostels erklären. Er strebte schnell zum höher gelegenen Plateau in Pisidien (16f.). Oder: obwohl Lukas es nicht genau beschreibe, sei es „normal" zu denken, daß Paulus auf dem Seewege von Mazedonien nach Athen gereist sei. Jedenfalls sei das die einfachste Route gewesen. Auch eine Chronologie der Reisen wird beigefügt – allerdings ohne jede Begründung (1. Reise 44–49; 2. Reise 49–51; 3. Reise 52-57; Gefangenschaftsreise Sept. 59 bis Febr. 60).

Das kleine Büchlein stellt eine gute Ergänzung zu dem trockenen Itinerar der Apg. dar, das hier auf einem Hintergrund voller Farbe und Leben erscheint. Wer es mit einer kritischen Lektüre der Apg. zugleich zu lesen versteht, wird es nicht ohne Gewinn tun.

---

1) Siehe unten S. 124. 2) E. HAENCHEN, Komm. 1959, 41.

III. Aufsätze

1. Zum Text und zu den Quellen der Apg.

Die Untersuchungen zum Text und den Quellen der Apg. sind an Zahl die geringsten. Der Grund dafür wird nicht allein der sein, daß Textgeschichte und Textkritik nicht beliebt sind. Vielmehr ist durch die heute auf großer Breite in Gang gekommene redaktionsgeschichtliche Forschung ganz offensichtlich die Bedeutung der text- und quellenkritischen Analysen etwas abgewertet worden.

Haenchen hat in zwei Aufsätzen ein kritisches Résumé über den Stand der Diskussion um die beiden Haupttextformen (nach ihren Hauptvertretern kurz D-Text und B-Text genannt) gegeben. Durch die bekannten Arbeiten von A. C. Clark [1]), M. Black [2]) und L. Cerfaux [3]) hat bekanntlich der „westliche" Text in jüngster Zeit an Boden gewonnen [4]). Demgegenüber zeigt Haenchen nun, daß der D-Text den B-Text voraussetzt, denn er versucht offensichtlich, Spannungen im B-Text zu glätten, ohne daß ihm das ganz ge-

---

1) The Acts of the Apostles, a critical edition with introduction and notes on selected passages, Oxford 1933. Siehe ThR 1939, 88ff.

2) An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 2. Aufl., Oxford 1954.

3) Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes, in „Aux sources de la tradition chrétienne", Mélanges offerts à M. Maurice Goguel. Neuchâtel-Paris 1950, S. 43–51.

4) Durch die weniger bekannt gewordene Arbeit von Paul Glaue („Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments", ZNW 45, 1954, 90–108) hat er das freilich nicht. Glaue geht davon aus, daß in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts die Autographen der Evangelien und der Apg. entstanden seien. Erste Abschriften davon seien „bald nach 100" erneut abgeschrieben worden und es sei „ein besonderer Glücksumstand", daß wir im Codex D ein altes Exemplar der ersten Abschreiber vor uns hätten (99). Den Beweis für die Güte des westlichen Textes sucht Glaue mit Hilfe der Fehler (!) des Codex D zu führen. Sie gehen nämlich nach seiner Meinung auf die neutestamentlichen Autographen zurück, deren Schreibweise zahlreiche Abkürzungen enthalten habe, die bei ihrer Auflösung natürlich eine Fehlerquelle erster Ordnung gebildet hätten. Zum andern hätten sich Schreiber und Abschreiber der neutestamentlichen Schriften manches Mal verschrieben. Codex D weise sowohl Abkürzungen als auch Fehler auf. Beides sei ein untrügliches Zeichen für größtes Alter und Ursprünglichkeit.

Diese These arbeitet mit einer solchen Zahl unwahrscheinlicher Vermutungen, daß sie keinerlei Überzeugungskraft besitzt. Es ist z. B. unbeweisbar, daß die Fehler in D uralt sind und über Jahrhunderte getreu aus der Urschrift tradiert wurden (vgl. Haenchen, ZThK 1957, 30ff., der sich in einem ausführlichen Referat mit Glaue auseinandersetzt und seine These ad absurdum führt).

lingt. Die These von Westcott-Hort wird – wenn auch zunächst nur für Acta und mit anderer Begründung – von Haenchen wieder aufgenommen: „Der B-Text ist der ursprünglichste" (nicht der ursprüngliche!)[1]. Von wirklichen Aramaismen (Black) könne in Acta nicht die Rede sein. Es komme darin lediglich zum Ausdruck (1) ein „Septuaginta-Einfluß" und (2) eine „Schreibernachlässigkeit"[2].

Haenchen will also – und damit tut er recht – „die Überschätzung des ‚westlichen' Textes etwas ... dämpfen, die sich in den letzten Jahren geltend gemacht hat" (ZThK 1954, 167). Seine gründliche Studie zu diesem Problem darf in vieler Hinsicht als abschließend gelten.

Den Wir- und Ich-Stücken im lukanischen Doppelwerk hat Cadbury erneut eine Untersuchung gewidmet, ohne daß auch hier die bisherigen Ergebnisse der Forschung wesentlich modifiziert oder erweitert würden. Cadbury wiederholt nur, was er bereits in „Beginnings of Christianity" II (1922), 501f. ausgeführt hatte: daß die „Wir-Stellen" direkte Informationen vom Hörensagen unterscheiden. Sie betreffen jene „bessere Auskunft", die Lukas für den 2. Teil der Apg. zur Verfügung stand. Daß er „allen Geschehnissen" (*πᾶσιν* Lk. 1, 3) nachgegangen sei, habe man als „verzeihliche Übersteigerung" anzusehen, da es sich streng genommen nur auf die spätere Periode beziehe. Auf jeden Fall aber würde der Anspruch, persönlich erkundet zu haben, das Vorkommen der Wir-Stellen verständlicher machen. Auf die einzigen Ich-Stellen Lk 1, 3 und Apg. 1, 1 folgten sie ohne Schwierigkeit.

Nachdem alle Möglichkeiten durchgespielt sind, kommt die Forschung auch hier nicht mehr so recht weiter. Soviel scheint deutlich, daß das Itinerar der Apostelgeschichte im Wir-Stil verfaßt war, daß von daher – was schon Dibelius bemerkte – der Autor wohl auch das Wir des Itinerars in umgebende und nachfolgende Stücke einfügte, „um den Bericht des Itinerars mit anderer Tradition zu verklammern"[3], daß dann aber auch das Vorkommen des Wir-Stils zur Aufhellung der Quellenverhältnisse wenig beiträgt[4]. Für Lukas mag es überhaupt nur ein Stilmittel gewesen sein (Haenchen).

---

1) ZThK 1957, 55: „Der ursprüngliche Text liegt in keiner Handschrift und keinem Typ vor. Wir müssen den Text des Neuen Testaments Lesart für Lesart durchprüfen – das ist eine Arbeit für Generationen. Erst wenn sie getan ist, wird man einmal mit Gewißheit weiterschreiten können."

2) A.a.O. 42: „... die anscheinend deutlichsten Aramaismen in der Apg. gehören nicht dem lukanischen Werk an, sondern sind durch Schreibernachlässigkeit hereingekommen. Sie spielen mithin keine Rolle mehr bei der Frage, ob sich in der Apg. Aramaismen finden."

3) R. Bultmann, a.a.O. 76. Als Beispiele dafür gibt er an 16, 16f., 20, 7–12 und 21, 10–14.

4) Vgl. M. Dibelius, Aufs. z. Apg., 167.

Bedenkt man, daß in allen Quellenstudien zur Apg. seit M. Dibelius das „Itinerar" so etwas wie den Angelpunkt darstellte, so wirkt „die Fragwürdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen" als Thema einer Untersuchung (G. Schille) beinahe sensationell. Allerdings kommt diese Fragestellung nicht ganz unerwartet. Zweifellos lag sie in einer Interpretationsmethode drin, welche die Apg. vom schriftstellerischen Anteil des Lukas her zu erschließen sucht. Haenchen beispielsweise hat in der 1. Aufl. seines Kommentares die Existenz eines Itinerars noch unbestritten gelassen[1]), redet jetzt aber von „einer schwachen Itinerar-Hypothese", in die er wenig Vertrauen hat (Komm. 1959, 15*, 76ff.). G. Schille begründet seine kühne These so: Die „Itinerar-Hypothese" ergab sich für Dibelius in erster Linie aus philologischen und stilkritischen Beobachtungen. Gerade aber die „philologische Basis" erachtet Schille als „verhältnismäßig schmal" (169). Er demonstriert das an den sog. „Grundpfeilern der Hypothese" (167), deren er fünf zählt: (1) die Dublette Apg. 14, 6. 20; (2) die Einfügung der Philippi-Überlieferung; (3) die Unebenheiten im Rahmen einiger Reden; (4) die gleichmäßige Behandlung der Stationen und schließlich (5) der stilistische Unterschied zwischen Apg. 13–21 und 1–12. Von diesen „Grundpfeilern" sei jedoch nur der erste solide[2]); alle anderen brächen unter einer philologischen Kritik (die durchgeführt wird) zusammen. Es sei darum die Erwägung berechtigt, „ob es Gründe gibt, die die Annahme eines Stationsverzeichnisses nicht empfehlen oder sogar verbieten" (170). Solche Gründe nennt Schille nun seinerseits vier: (1) „Die Einlinigkeit der Stoffanordnung". Lukas reihe die Missionstätigkeit – im Unterschied zu den Paulinen, die die richtige Reihenfolge nicht mehr erschließen lassen – personell und geographisch hintereinander. Mit dieser „Einlinigkeit" genüge er einem „Stilgesetz der volkstümlichen Erzählkunst" (170). In der Paulus-Darstellung, die in vier „Überlieferungskomplexe" gefaßt sei (Pisidien/Lykaonien; Makedonien/Achaja; Ephesus/Asia; ab c. 20 Gefangen-

1) Die Frage nach dem Umfang aber war schon neu gestellt! Siehe oben S. 104.

2) Aber auch hier hält Schille eine andere Auswertung der Beobachtung von Dibelius für möglich. Daß die Lystra-Episode 14, 8ff. den Faden in V 6 abreißt, der dann in V 20 als Dublette wieder weiterläuft, sei zwar unbestreitbar. Diese Dublette beweise aber „nur auf verhältnismäßig schmalem Raume, was für die gesamte Breite der Darstellung Act 13–21 zu zeigen wäre. Vorerst bleibt daher noch unentschieden, ob die Dublette die Existenz eines Itinerars oder nur die Übernahme eines kürzeren (Lykaonien–?) Berichtes unterbaut" (Sp. 167). – Auch Haenchen lehnt jede Quellentheorie ab, „die hier ein Itinerar und eine Sondertradition zusammengearbeitet werden läßt" (Komm. 1959, 363, Anm. 4). V 6f. sei nicht „ein ungeschickt beibehaltener Teil eines Itinerars..., sondern ein wesentlicher Inhalt und Abschluß der lukanischen Komposition und Botschaft" (a.a.O. 371). Siehe auch oben S. 104, Anm. 1.

nahme und Ende), hätten die „eingelegten Reisen" lediglich „eine rein litera-
rarische Funktion" (171), nämlich „die jeweilige Einblendung zu verdichten"
(ebd.). (2) „Anzeichen einer verfehlten Einordnung einzelner Traditionen"
(171f.). Z.B. Apg. 16, 13–15: vielleicht „eine Missionslegende für Thyatira
in Asia, wo der Fluß vor der Stadt besser passen würde" (171). Oder: 17, 5ff.
und 18, 14–17 seien frühe Apologien, die mit Paulus zunächst nichts zu tun
hätten. 13, 6. 9–12 gehöre nicht in die Situation 13, 5f. Apg. 20, 7–12 sei ein
„literarischer Nachtrag", denn die Missionierung der Provinz Asia sei be-
reits 19, 27 berichtet.

(3) Die Abfolge der Reisestationen innerhalb der lukanischen Paulus-Dar-
stellung lasse zu keinem einheitlichen Ergebnis kommen. Sie erkläre sich aber
gut als „schriftstellerischer Wurf" (173f.).

(4) Ein „Stationsverzeichnis", angelegt für spätere Wiederholungsreisen,
begegne fünf Einwänden: (a) seine (stellenweise) Dürftigkeit lasse das Wieder-
finden der Wege aussichtslos erscheinen; (b) Paulus habe seiner Gemeinden
im täglichen Gebet gedacht (Proömien der echten Paulinen!), bedurfte also
keines Notizkalenders, um sie wiederzufinden; (c) Paulus, die Parusie für sein
Generation erwartend, habe darum weder ein Tagebuch geführt noch an ein
Wiederholung seiner Reisen gedacht; (d) „Die Annahme eines Itinerars setzt
eine bestimmte Sicht der frühchristlichen Missionsgeschichte voraus, d.i. die
lukanische: Daß die Erfolge besonders den Missions-Reisenden zu verdanken
waren." Möglicherweise sei aber die Missionsgeschichte jener Zeit ganz anders
verlaufen und sei Paulus nach dem Gesetz der *ἀπόστολοι* (Did. 11, 4–6) „wahl-
los von Ort zu Ort" gezogen, ohne sich aufzuhalten (174)[1]; (e) das Itinerar sei
als literarische Gattung ohne jede Parallele. Fazit: „Bei einer genauen Prü-
fung verliert die Itinerar-Hypothese ihre Schlagkraft. Vielleicht ist sie nicht
anderes als ein letzter Rest jener Quellentheorien, die M. Dibelius so scharf
gerügt hat. Der Hinweis auf die schriftstellerische Fähigkeit des Lukas ver-
mag mehr zu erklären, als selbst M. Dibelius annahm" (174).

Der letzte Satz mag zutreffend sein. Ob aber die angeführten Argumente
hinreichen, um die Existenz eines Itinerars überhaupt fragwürdig zu machen,
scheint zweifelhaft. Hier ist nicht der Ort, sie alle zu prüfen. Nur soviel ist
doch nach wie vor ein Indiz *für* das Itinerar: *daß* Lukas überhaupt so dürftige
und für den Fortgang der Handlung vollkommen unwichtige Reisenotizen w

---

1) Haenchen (Komm. 1959, 14f.*) wendet dagegen mit Recht ein, daß nicht
einfach die Regel einer ganz anderen Zeit (zwei Generationen später) und Lage
(„Wirksamkeit von Wanderpredigern in bereits unter monarchischen Bischöfen
organisierten Gemeinden") auf Paulus übertragen werden kann, der seine Gemein-
den ja allererst gründet.

ie Erwähnung von Attalia 14, 25[1]), Samothrake und Neapolis 16, 11, Amphi-olis und Apollonia 17, 1, Caesarea 18, 22 anführt. Und was soll die Erwähnung es „alten Jüngers" Mnason 21, 16, von dem gar nichts weiter gesagt wird? Was sollen die „weder fromm noch fesselnd wirkenden Nachrichten" aus Derbe 14, 21, Thessalonike 17, 1 ff. und Beroea 17, 10 ff., wenn es Lukas darauf angelegt hätte, „im Interesse der Erbauung oder Unterhaltung seiner Leser twas zu erdichten"?[2]) Auch ein so völlig unwichtiger Satz wie 20, 13 f. wäre wohl kaum von Lukas in seine Reisedarstellung aufgenommen worden, wenn er nicht über eine Aufzeichnung der Reiseroute verfügt hätte[3]). Dibelius wird Recht behalten: „Diese Nachrichten sind, mit ihrer Kürze und ihrer neutralen Haltung, über den Verdacht erhaben, erbauliche oder unterhaltende Dichtung zu sein."[4]) Gerade bei der auch von Schille beschworenen „schriftstellerischen Fähigkeit" des Lukas hätte dieser sie doch – falls überhaupt – besser erfinden können. Oder er hätte sie ganz weglassen können. Daß er weder das eine noch das andere getan hat, ist vielleicht doch ein Beweis dafür, daß er dankbar alle verfügbaren schriftlichen Quellen benutzte, und seien sie noch so dürftig gewesen. Denn nur so konnte er sich in seiner Arbeitsweise als Historiker legitimieren – woran ihm gelegen war!

R. Bultmann hat nun – in kritischer Auseinandersetzung mit E. Haenchens Kommentar – erstmalig zur Quellenfrage der Apg. Stellung genommen. Er tut es, um das Recht der Fragestellung einer *quellenkritischen* Forschung gerade auch bei der Acta-Auslegung zu wahren. Der von Haenchen befolgten und mit viel Erfolg angewandten Methode gegenüber, zunächst die Absicht des Autors bzw. die Sinneinheit des betreffenden Abschnitts zu ermitteln, wodurch sich viele quellenkritische Analysen früherer Forschung von selbst erledigen, möchte Bultmann nicht von vornherein ausgeschlossen sehen, daß auch der *umgekehrte* Weg zum Ziele führen kann, nämlich der von den Quellen zur Absicht des Verfassers, so daß „zwischen der exegetischen Frage nach der Sinneinheit und der analytischen Frage nach der benutzten Tradition eine Wechselwirkung" besteht (69). Haenchen habe zwar recht, daß „primäre Aufgabe der Exegese die Klarstellung der Komposition sein muß", beachte aber zu wenig, „daß mit dem Nachweis der Einheit einer Komposition nicht über die etwaige Verwendung von Quellen entschieden ist" (74). So sind es zwei kritische Fragen, die Bultmann an Haenchen stellt: (1) ob er die Analyse nicht „zu Gunsten der Frage nach der Sinneinheit" zurückdränge; und (2) ob er sich „die Frage nach schriftlichen Quellen nicht zu leicht" mache (70).

1) Bezeichnend ist, daß der „westliche" Text an dieser Stelle ein *εὐαγγελιζόμενοι αὐτοῦς*, also eine Missionierung ergänzt.

2) M. Dibelius, Aufs. z. Apg., 2. Aufl., 13.

3) M. Dibelius, a. a. O. 167.

4) A. a. O. 64.

Zur ersten Frage wählt Bultmann u.a.[1]) Apg. 15, 1–35 als Beispiel, um zu zeigen, daß der Geschlossenheit der lukanischen Komposition keinerlei Abbruch getan wird, wenn man mit Dibelius an dem Dekret als einer schriftlichen Quelle festhält. Was aber (2) die schriftlichen Quellen anbetreffe, rechne Haenchen offenbar überhaupt nur mit mündlicher Tradition, abgesehen vom Itinerar natürlich. Wie aber – so fragt Bultmann – sollen Namenlisten wie 6, 5; 13, 1 und 20, 4 in mündlicher Tradition weitergegeben werden? Außerdem machten doch die Bekehrung des Paulus sowie Apg. 12, 7–17; 19, 13–17. 23–40 ganz den Eindruck, als habe Lukas hier einen „Text" verarbeitet und nicht nur „mündliche Tradition". Beim „Itinerar" schließlich wird bemängelt, daß Haenchen keine zusammenfassende Darstellung über diese Quelle gibt, „wo er sie findet, und wie etwa ihr Zusammenhang zu denken ist" (76). Außerdem hält Bultmann – im Gegensatz zu Haenchen – an der „antiochenischen Quelle" fest[2]). Ihr Verhältnis zum „Itinerar" sei die „Hauptfrage". „Daß beide Quellen eine literarische Einheit gebildet haben, ist nicht gerade wahrscheinlich. Eher dürfte man vermuten, daß der oder die Reisebegleiter des Paulus (es können ja durchaus mehrere nacheinander gewesen sein) aus der antiochenischen Gemeinde stammten. Im Archiv dieser Gemeinde hätte dann der Autor, der vielleicht selbst Antiochener war, sehr wohl die ‚antiochenische' Quelle wie das Itinerar benutzen können"(79).

Niemand wird leugnen, daß Bultmann *berechtigte* Fragen gestellt hat. Die quellenkritische Analyse bleibt eine notwendige Aufgabe der Hermeneutik auch der Apostelgeschichte, mag letztere nach Komposition und Darstellung noch so sehr das literarische Werk des Lukas sein. Freie Dichtung ist sie nicht. Darüber ist kein Streit. Die Frage ist nur, wieweit sich Ergebnisse quellenkritischer Analysen verifizieren lassen.

Es bleiben noch einige Untersuchungen zu einzelnen Textabschnitten ur-stellen.

Eine ausgezeichnete Textstudie über die älteste Form des Aposteldekrets legte W. G. Kümmel vor. Was hier mit subtiler Gründlichkeit als Ergebnis erarbeitet wurde, kann als abschließendes Urteil in dieser Sache gelten: „daß die vierteilige Formel, wie sie die Mehrzahl der Textzeugen bietet, als ältester Text im Rahmen des Berichts der Apostelgeschichte vom Apostelkonzil aufgenommen werden muß" (96). Es ist also nicht nötig, wie Menoud[3]) ein-

---

1) Apg. 1, 18; 2, 14–21. 24–31. 33–35; 4, 32; 5, 12b–14; 6, 12b–14a liegt nach Bultmann überall ein Einschub in eine Quelle vor, ohne daß dadurch die Einheit der lukanischen Komposition aufgehoben würde (73f.).

2) Vgl. oben S. 103, Anm. 3. Ferner H. Conzelmann, ThLZ 85 (1960), 244.

3) Ph.-H. Menoud, The Western Text and the Theology of Acts, Studiorum Novi Testamenti Societas, Bulletin II, 1951, 19ff.

unter allen Textformen liegenden zweiteiligen Text zu erschließen. Denn die vorhandenen Variationen zum überlieferten Text lassen sich von diesem her leicht erklären.

Albert Wifstrand versucht das sprachlich harte part. aor. *ἀσπάσάμενοι* Apg. 25, 13 einer neuen Lösung zuzuführen. Er referiert zunächst Belege aus frühen byzantinischen Chronisten, „wo ein Ereignis oder eine Handlung, die unwidersprechlich *nach* einer anderen Handlung folgt, dem finiten Ausdruck dieser vorhergehenden Handlung in der Form eines Aorist. Partizips angehängt wird" (128). Dieser Fall liege auch Apg. 25, 13 vor, was an Hand einer Anabasis von Schriftzeugnissen des 9. Jahrhunderts bis zu solchen des 1. Jahrhunderts (Apostelgeschichte) und darüber hinaus erhärtet wird. Der Sinn von Apg. 25, 13 sei demnach folgender: Agrippa und Berenike kamen nach Cäsarea und besuchten den Festus. Ihr Kommen als solches war wichtig (darum als finites Verb gesetzt), denn dann hatte Paulus Gelegenheit, vor König Agrippa hervorzutreten. Daß sie dann bei Festus Besuch machten, sei eine Selbstverständlichkeit, die Lukas im Partizip gebe (136). Hier wird durch das von Wifstrand vorgelegte Material die Sache tatsächlich in ein anderes Licht als bisher gestellt.

Zu Apg. 5, 4 schlägt F. Scheidweiler eine Verbesserung des Textes vor, die die Widersprüche zwischen dem „Kommunismus" einerseits und der freien Verfügungsgewalt über das Eigentum andererseits lösen soll. Er verändert *οὐχί* in *οὐχ ὅ* und liest also: *οὐχ, ὃ μένον σοὶ ἔμενεν, καὶ προαθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν*: „Keineswegs war, was unverkauft dir (ungeschmälert) blieb, auch nach dem Verkauf noch in deiner Verfügungsgewalt." Gut! Dennoch wird man nicht leicht zu dieser Konjektur greifen, und zwar einmal, weil sie keinerlei Stütze in den Handschriften hat. Zum andern wäre wohl die Spannung zu 4, 32. 34 gelöst, aber keineswegs das Problem des sog. „urchristlichen Liebeskommunismus". Ihm ist überhaupt nicht auf textlicher Ebene beizukommen, sondern nur auf kompositorischer. Es liegt an der Methode des Lukas (Zustandsschilderung durch Verallgemeinerung von Einzelnachrichten)[1]), daß dieser „Liebeskommunismus" wie eine die Urgemeinde allgemein verpflichtende Praxis erscheint. In Wahrheit werden jedoch wohl nur einzelne Christen ihren Besitz der Gemeinde übereignet haben, wofür außer 4, 36f. gerade auch 5, 4 ein Indiz ist[2]).

Die Tradition von „Lukas dem Antiochener" hat nach Haenchen ihren

---

1) Diese Methode hat Lukas gerade auch Apg. 2, 44ff. und 4, 34f. angewandt. Nicht ohne Gefahr, wie man sieht. Denn das Mißverständnis eines „urchristlichen Liebeskommunismus" geht gerade darauf zurück. Vgl. Haenchen, Art. „Apostelgesch.", RGG³, Sp. 505.

2) Vgl. Haenchen, a.a.O. Sp. 505.

Ursprung in der „westlichen" Wir-Lesart von Apg. 11, 28, welche aber ers später aufgekommen sein müsse, da Irenäus als vorzüglicher Kenner de „westlichen" Textes sie nicht erwähne[1]). Demgegenüber weist A. Strobe zunächst einmal auf den antimarcionitischen Lukasprolog (160–180 n. Chr. hin, den „höchstwahrscheinlich" Irenäus schon benutzt habe (so im Anschlu an Harnack) und der nicht so leicht abgetan werden könnte: er sei so kom pakt biographisch, daß die Annahme einer Spekulation einfach ausscheide Speziell zu Apg. 11, 28D führt er dann aus: Sollte das „Wir" nach Irenäu eingetragen sein, so könnte es durchaus auf Grund der Tradition von Luka dem Antiochener geschehen sein. Man neige dazu, den „westlichen" Text i Syrien entstanden zu denken. „Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß a der Stelle Act 11, 28 eine antiochenische Lokalüberlieferung einwirkte Wußte man darum, daß Lukas ein Glied der eigenen Gemeinden gewesen war dann konnte der verbesserungssüchtige Schreiber von D leicht der Versuchun erliegen, bei der Nennung der antiochenischen Gemeinde das ‚Wir' anklinge zu lassen" (133). Haenchen selbst zieht diese Möglichkeit in Betracht. Un mehr als eine Möglichkeit ist es auch für Strobel nicht. Was Haenche jedoch *nicht* in Betracht zieht, ist die Ursprünglichkeit der „westlichen" Lesart in 11, 28. Für R. Bultmann[2]) gehört sie „zu den wenigen ursprüngli chen Lesarten von D". Ihm ist gerade die Einbringung des „Wir" als „späte redaktionelle Arbeit nicht verständlich". Dann wäre 11, 27–30 ein Stück de antiochenischen Quelle. Für unser Problem würde das bedeuten, daß man nu erst recht die Entstehung der Tradition von „Lukas dem Antiochener" in Zusammenhang mit der „westlichen" Lesart von 11, 28 zu sehen hat. Strobe schließt die Ursprünglichkeit des „Wir" in 11, 28 nicht von vorneherein aus hält aber auch dann seine Erklärung für die Herleitung der „westlichen" Lesart gegenüber Haenchen für die „wahrscheinlichere" (133)[3]).

Aufs Ganze wird man sagen dürfen, daß in der Acta-Forschung der jüng sten Zeit text- und quellenkritische Studien nur am Rande laufen. De Schwerpunkt liegt eindeutig bei den redaktionsgeschichtlichen und theolo gischen Fragen.

---

1) Haenchen, Komm. 1959, 11, Anm. 7; auch 317, Anm. 6.

2) A. a. O. 77.

3) S. 134, Anm. 11 beruft sich Strobel auf R. G. Heard, The old Gospel Prolo gues, Journal of Theol. Studies 1955, 1–16, der zu dem gleichen Ergebnis kommt „... it seems more likely that a genuine tradition gave rise to Luke's association wit Antioch in the ‚Western' Text of Acts XI, 28 than that the ‚Western' Text itse gave rise to the tradition..."

2. Zur Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte

a) Allgemein

Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte sind zum beherrschenden Gesichtspunkt in der Acta-Forschung geworden. Seit M. Dibelius mit seinen Aufsätzen zur Apostelgeschichte diese Fragestellung in Gang brachte, hat sich deren Ergiebigkeit für die Interpretation des lukanischen Geschichtswerkes immer deutlicher ergeben. Sie dürfte in ihrer Gültigkeit heute unbestritten sein.

Der grundlegende Aufsatz von E. Haenchen zur Sache macht besonders deutlich, wie sehr Dibelius zu diesem Thema vorgearbeitet hat. Haenchen versucht zunächst an Hand von Apg. 1, 16–26 und 15, 14ff. nachzuweisen, wie ganze Szenen, die man früher für Bestandteile einer Tradition gehalten hätte, sich „als Erzeugnisse lukanischer Kompositionskunst" (209) erweisen lassen. Dabei habe Lukas ein solches Maß an Freiheit geübt, wie wir es heute nur in geschichtlichen Romanen zulassen (210). Dennoch gehe für ihn Geschehen nicht in reine Dichtung über. „Auch da, wo Lukas anscheinend ganz frei ... etwas ‚erfindet', bleibt er in der Bindung an die christliche Überlieferung" (217). Nun, hier müßte vielleicht doch noch genauer gesagt werden, wie man sich das vorzustellen hat. Auch war bereits davon die Rede, daß Haenchen mit der Frage nach *schriftlichen* Quellen zu schnell fertig ist[1]). Überzeugender ist die Darstellung der Kompositionstechnik des Lukas, die an Apg. 9; 22 und 26 demonstriert wird: Lukas hat nicht zwei oder drei Berichte von der Bekehrung des Paulus benützt, sondern er hat *einen* komponiert und „die Darstellung der Bekehrung jeweils genau dem Zusammenhang angepaßt, in dem er sie erzählt" (211). Daraus erklären sich allein die Varianten, und alle Versuche, diesen oder jenen der drei Berichte als den historisch zuverlässigsten den andern vorzuziehen, sind nutzlos. Schließlich geht auch die Szenenfolge auf Lukas zurück. Überliefert waren Einzelszenen, aber ohne geschichtlichen Zusammenhang. Lukas blieb es überlassen, den „Richtungssinn" (Dibelius)[2]) zu erraten und zu vervollständigen (218). So habe er ein „Geschichtswerk" geschaffen (217). Vorgegeben seien ihm dabei nur folgende Grundzüge des Geschichtsbildes gewesen: (1) der Zwölferkreis mit den Petrus-Geschichten; (2) die Hellenisten in Antiochien; (3) der Wechsel in der Gemeindeleitung von Petrus auf Jakobus; (4) ein Itinerar aus dem Paulus-Kreis. Demnach überliefert Lukas also nicht „das Selbstporträt der Apostelzeit",

1) Siehe oben S. 127f.

2) Wie sehr das Interesse des Lukas an der Geschichte und ihrem „Richtungssinn" ineinanderliegen, stellt die Arbeit von J. Hamaide und P. Guilbert heraus (Résonances pastorales du plan des Actes des Apôtres).

sondern das Bild, „mit dem sich eine neue christliche Epoche die eigene Vergangenheit gedeutet hat" (225). Dabei unterliegt das historische Paulus-Bild und die paulinische Botschaft nicht unbeträchtlichen Modifikationen: Paulus handelt in voller Einmütigkeit mit den Zwölfen. Seine Welt- und Heilslehre wird nicht wiedergegeben, sondern ein neuer Entwurf in einer veränderten Zeit gestaltet. Er steht in beträchtlicher Spannung zu den Paulus-Briefen: ist dort die Heilsgeschichte in der Geschichte verborgen (theologia crucis), so wird sie für Lukas in der Geschichte gerade sichtbar (225, Anm. 1). Für den Kanon bedeute das die Freigabe des Bemühens zur jeweiligen Deutung in der je neuen Epoche (225).

Weitaus konservativer beurteilt A. Ehrhardt „the construction and purpose of the Acts of the Apostles". Die sich durch sachliche und vorsichtig abwägende Argumentation auszeichnende gründliche Studie apostrophiert den Kritizismus Haenchens mehrmals negativ. Grundsätzlich hat Ehrhardt mehr Vertrauen in die *ältere* Acta-Forschung, besonders in Ed. Meyer und A. Harnack, dessen 50 Jahre alte These („die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich dargestellt")[1] besser sei als die von Haenchen („Die ‚Apostelgeschichte', eine Erbauungsschrift")[2].

Der Aufsatz verfolgt ein dreifaches Ziel: er will (1) die *literarische Art* des Lukas, (2) seine *Technik* und (3) seinen mit der Apg. verfolgten *Zweck* herausstellen.

Ad (1): Die literarische Art des Lukas wird als die des „Historikers" charakterisiert (Lukas... „an accomplished artist in the field of history...", 51), der seine Vorbilder in II. Makk., I. II. Samuel, Esther und Judith habe. Ad (2): Die Technik, deren er sich dabei bediene, sei die der „historischen Biographie" (56). Was Lukas gestalte, sei jedoch mehr „a theological, not a factual history" (64). Insofern sei sie fundamental verschieden „from our approach to history" (57). Lukas habe in einer Zeit geschrieben, da man noch in der Erwartung der Parusie stand, und er zeige, wie diese Erwartung ersetzt wird durch die Predigt vom Heiligen Geist. Darum seien die Personen auch nicht biographisch exakt erfaßt, sondern „as characters in the Divine tragedy, and this Divine tragedy is the Gospel of the Spirit of God" (57). Lukas gestalte die Ereignisse eben so, daß sie auch gepredigt werden könnten. Unkritischer als Haenchen ist Ehrhardt auch in der Beurteilung der Reden der Apg.: Lukas habe sie nicht frei erfunden, sondern mit Hilfe altkirchlicher *testimonia* komponiert, woraus sich dann eine gewisse Monotonie leicht erklären lasse (67). Schließlich sei auch alle Kritik an den Wir-Stücken haltlos

---

1) A. v. Harnack, Die Apostelgeschichte, 1908, 4, verteidigt neuerdings auch von F. F. Bruce, The Acts of the Apostles, 2. Aufl. 1954, 29f.

2) Komm. 1956, 92.

sofern man meine, einen (Lukas als) Augenzeugen ausklammern zu können. Lukas berichte „history", d.h. wahre Begebenheiten! Auffallenderweise zweifelt Ehrhardt aber an der Existenz der bislang sichersten schriftlichen Quelle: am Itinerar. Freilich mit fragwürdigen Gründen: Einmal sei das Papier für ein solches Reisetagebuch sehr teuer gewesen, Paulus aber arm. Zum andern müsse man fragen, ob der kranke und zu Fuß reisende Paulus sein Gepäck damit habe belasten können. Und schließlich gebe es keinerlei Papyrus-Spuren eines solchen Buches. Keiner dieser Gründe ist stichhaltig. Die kurzen Reisenotizen, aus denen das „Itinerar" bestand, ergaben zusammen wohl kaum ein kostspieliges und schwer zu transportierendes dickes opus, sondern allenfalls einige Notizblätter. Daß sich davon keine Originalspur erhalten hat, sollte niemand verwundern.

Ad (3): Den Zweck der Apg. faßt Ehrhardt in dem einen Satz zusammen: „The whole purpose of the Book of Acts... is no less than to be the Gospel of the Holy Spirit" (58). Das ist wieder die Anlehnung an die ältere Acta-Forschung, die zweifellos gerade mit dieser These ein wesentliches Anliegen der Acta apostolorum erfaßt hatte. Man muß nur sehen, daß Lukas nicht den Hl. Geist als solchen verkündigt, sondern seine neue Funktion (Parusie-Ersatz)[1]) in einer veränderten Situation. Im übrigen trägt die Studie durchaus sowohl dem schriftstellerischen Anteil des Lukas als auch seiner historischen und theologischen Eigenart Rechnung. Fraglich bleibt nur, ob man dennoch der historischen Darstellung des Lukas soviel Vertrauen schenken darf, wie Ehrhardt es tut.

b) Die Reden der Apostelgeschichte

Seit M. Dibelius die besondere Bedeutung der *Reden* für die Komposition der Apg. herausgestellt hatte[2]), sind sie ein bevorzugter Gegenstand der Acta-Forschung geblieben. Sie sollen am ehesten Aufschluß geben über Arbeit und Absicht des Lukas, da hier nach dem Vorbild der antiken Geschichtsschreiber sein literarisches Talent die freieste Entfaltungsmöglichkeit hatte.

O. Bauernfeind wendet sich in einer instruktiven Untersuchung gegen das herkömmliche Urteil, es seien allein die lukanischen Redekompositionen so auszulegen, „als wenn die neuer Verkündigung dienende Neugestaltung älterer christlicher Zeugnisse erst hier ihren Anfang nähme" (74). Vielmehr sei

1) Vgl. das ἀλλά von Apg. 1, 8 und dazu Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 116; E. Grässer, a.a.O., 206f.

2) M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Jahrgang 1949, 1. Abhandlung. Vorgelegt im Jahre 1944. – Jetzt auch in „Aufs. z. Apg.", 120–162.

das auch schon die Sache des Paulus gewesen, wie am Beispiel von Gal. 2, 14ff. gezeigt wird: dort gehe der Apostel „allmählich und unmerklich von der historischen antiochenischen zu der aktuellen galatischen Situation" über (71). Auch Paulus – und nicht nur Lukas – schneide die Reden auf die Situation der Leser zu und räume dem Anliegen der Verkündigung grundsätzlich den Vorrang vor dem historisch-protokollarischen Interesse ein. Der Unterschied zwischen beiden liege auf diesem Gebiet nur im Sekundären, nicht im Wesentlichen. „Für das formale Verständnis der Lukanischen Reden ist Thukydides nicht wichtiger als Paulus" (74).

Bauernfeind will also von hier aus einen neuen grundsätzlichen Vorschlag zur Lösung des *historischen* Problems der Acta-Reden machen. Und das insofern, als die antiochenische Rede des Paulus „zu grundsätzlicher Vorsicht" gegenüber der Tendenz mahne, die Reden der Apg. von vorneherein zur Ungeschichtlichkeit zu verdammen: „das freie auf den Leser ausgerichtete Referat einer religiösen Rede" brauche „die historische Situation, der es beigeordnet ist, grundsätzlich nicht stärker zu verdunkeln..., als Gal. 2, 14ff. die Situation von Gal. 2, 11–13 verdunkelt" (75).

So richtig das ist, wird man doch bei diesem Vergleich zwischen Paulus und Lukas Bedenken haben. Sie lassen sich insofern nicht vergleichen, als Paulus Gelegenheitsschriften verfaßt, Lukas aber unter Ausnutzung literarischer Stilmittel ein Geschichtswerk. Bei letzterem wird man dann auch viel mehr nach der *theologischen Konzeption* seiner freien Redekompositionen zu fragen haben als bei Paulus, so gewiß die *historische Situation* weder hier noch dort a limine ausgeklammert werden darf. Dennoch dürfte Dibelius mit seinem Urteil recht behalten, „daß die meisten der größeren Reden der Apostelgeschichte weniger aus der historischen Lage als aus dem Zusammenhang des Buches zu verstehen sind"[1]). Zudem macht W. Nauck mit Recht darauf aufmerksam, daß gerade der von Bauernfeind angestellte Vergleich zeigt, „wie groß der Unterschied ist zwischen einem Referat einer selbstgehaltenen Rede und dem Referat einer – sei es selbstgehörten – Rede eines anderen"[2]).

Hatte M. Dibelius die Reden der Apg. untersucht sub specie der antiken Geschichtsschreibung[3]), so versucht E. Schweizer durch eine Analyse der Reden selber die These zu stützen, daß wir es bei den Acta-Reden im wesentlichen mit Kompositionen des Autors ad Theophilum zu tun haben. Schweizer macht einen Doppelschritt: er untersucht einmal die Reden vor *jüdischen* Zuhörern (2, 14ff.; 3,12ff.; 4, 9ff.; 5, 29ff.; 13, 16ff.; 10, 34ff. wird mit

1) A.a.O. 150.

2) ZThK 1956, 45, Anm. 3.

3) Siehe S. 133, Anm. 2. Dazu vgl. den Bericht von W. G. Kümmel, ThR N.F. 22 1954, 201f.

an dieser Stelle untersucht, obwohl es die erste Rede des Petrus an Heiden ist) und sodann die Reden des Paulus vor *Heiden*. Dabei ergibt sich eine Einheit der Reden nach ihrer Gesamtstruktur, die die Annahme ein und desselben Schriftstellers zwingend macht. Nur wird in den Reden vor Heiden das Christuszeugnis, das sonst fester Bestandteil des Schemas ist, entweder ausgewechselt gegen eine mehr allgemeine Gottesverkündigung (vgl. Apg. 2, 22–24 mit 14, 15–17!), oder aber es erscheint strukturell nur als ein Anhang (vgl. Apg. 17, 31). Außer diesem – allein durch die Hörerschar bedingten – Wechsel[1]) liegt allen Reden das gleiche Schema zugrunde: Anrede, Aufruf zum Hören, Feststellung eines Mißverständnisses bei den Hörern (fehlt bei manchen Reden!), Zitat einer Schriftstelle zu Anfang, christologisches Kerygma, eigentlicher Schriftbeweis, nochmalige Feststellung eines Mißverständnisses, Heilsverkündigung und schließlich die Zuspitzung auf die Hörer[2]). Vor allem bei der ersten Gruppe von Reden, die Schweizer analysiert, erscheint dieses Schema mit größter Exaktheit. Allerdings zeigen sich im jeweiligen christologischen Kerygma charakteristische Unterschiede, die Schweizer mit der Vermutung erklärt, „daß hier ältere Traditionen verwertet werden“[3]). Bezeichnend für Lukas ist dann nur, daß er diese Unterschiede nicht glättet.

Charakteristische Unterschiede zu dem von Dibelius erarbeiteten und nun von E. Schweizer gesicherten Schema der Acta-Reden meint freilich U. Wilckens in der Petrus-Rede Apg. 10, 34–43 zu finden. Einmal fehle die *Bußmahnung* als Schlußteil. Lukas durchbreche seinen sonst streng gewahrten *„ordo salutis“*: um ihrer „kirchenpolitischen Bedeutsamkeit willen“ soll die Cornelius-Bekehrung nicht als „Regelfall“ erscheinen, „sondern als wunderbare und durchaus einmalige, begründete Ausnahme“ (225). Zum andern fehle ein *Schriftbeweis* im eigentlichen Sinn. Dagegen sei das *Jesus-Kerygma* stark erweitert, wie überhaupt die ganze Rede keine Predigt sei, sondern eine „Rede an Christen..., die den gesamten vorgetragenen Jesusstoff schon ‚kennen‘ (*ὑμεῖς οἴδατε* V 37!)“ (227). Diese Variationen versucht Wilckens *redaktionsgeschichtlich* zu verstehen, wobei sich wieder einmal die hermeneutische Ergiebigkeit dieser Methode zeigt. „Lukas hat hier das Schema der Missionspredigt in das Schema des Evangeliums, wie er es versteht, umge-

---

1) Die strenge Unterscheidung zwischen Galiläern und Jerusalemiten, die Conzelmann durchgeführt hat (Mitte der Zeit, 28–176), findet nach E. Schweizer in diesen durch die Hörerschaft bestimmten Änderungen des Schemas eine Bestätigung.

2) Dieses Schema hatte bereits M. Dibelius klar erkannt, vgl. a. a. O. 142.

3) Haenchen, Komm. 1959, 148f., denkt an „altes Gut aus liturgischen Gebeten seiner Kirche“, das Lukas übernommen habe, um „den Apostel *feierlich* reden zu lassen“ (*ἀπεφθέγξατο* 2, 14).

staltet" (229). Darum das erweiterte Jesus-Kerygma. Die *historia Jesu* sei durch zwei Punkte gekennzeichnet: (1) durch eine bestimmte „Abfolge" des Geschehens, (2) durch die Zeugenschaft der Apostel. In beidem erkenne man aber genau das Programm des Prologes Lk. 1, 1ff., wonach auch nichts „Neues" berichtet, sondern das Alte nur ordentlich wiederholt werden soll. Lukas wolle also gar nicht altes Überlieferungsgut zusammenstellen, sondern er habe Apg. 10, 34–43 „bewußt als Abriß seines Evangeliums gestaltet" (236). Begründet wird das von Wilckens im einzelnen durch folgende Beobachtungen: (1) das geographische Schema der Rede entspricht genau den geographischen Vorstellungen seines Evangeliums; (2) die heilsgeschichtliche Zuordnung Johannes-Jesus ist hier wie dort dieselbe: Johannes steht *vor* der Heilszeit (Conzelmann); (3) der „Anfang" geschah mit der Taufe Jesu Apg. 10, 38, wobei Johannes nicht als der Taufende erwähnt wird. Das entspricht wieder genau Lk 3, 21f.; (4) Jesu Wirksamkeit wird umfassend als „Umhergehen", „Wohltun" und „Heilen" beschrieben (ohne Predigt!); (5) die „Augenzeugen" sind typisch lukanisch; (6) ebenso das *ἀναιρεῖν* für die Kreuzigung Jesu; (7) die Auferweckung am dritten Tage ist ein Bestandteil des Evangeliums; (8) *ὁρίζειν* ist eine Lieblingswendung des Lukas zur Bezeichnung des Heilsplanes; (9) der Schriftbeweis ist Umprägung des Lukas.

Auch die *Situation* sei bei der Komposition der Petrus-Rede 10, 34–43 nicht so ganz unberücksichtigt, wie Dibelius wolle[1]): Lukas hat jedenfalls eine Versammlung im Hause des Cornelius vor Augen. Das Schema des Missionskerygmas wird von ihm umgebogen, „um durch dies literarische Mittel ebenfalls anzudeuten und kenntlich zu machen, daß die Versammlung im Hause des Cornelius von Gott her bereits Gemeinde ist" (237). Gottes zuvorkommendes Handeln solle unterstrichen werden. Weil die Hörer schon Christen seien, stilisiere Lukas die Predigt nicht als „Kerygma", sondern als „Katechese", als „Evangelium" (im formgeschichtlichen Sinne des Begriffes).

Diese These: nicht Kerygma, sondern Evangelium! hat dank der stichhaltigen Begründung etwas Zwingendes. Lukas hat den Petrus mit seiner Rede allem Anschein nach so etwas wie einen kurzen Abriß seines Evangeliums geben lassen wollen. Auf jeden Fall aber ist die Studie eine Warnung, nicht alle Reden der Apostelgeschichte über einen Kamm zu scheren, sondern sie einzeln auch aus der jeweiligen Situation, der sie zugeordnet sind, zu interpretieren. Die so konsequent angewandte redaktionsgeschichtliche Methode vermag unter Umständen über die Ergebnisse von Dibelius noch hinauszuführen und läßt die schriftstellerische und theologische Leistung des Lukas immer deutlicher werden.

---

1) Damit käme Wilckens in etwa dem entgegen, was Bauernfeind hat zeigen wollen. Siehe oben S. 133f.

Die Eigenart der Stephanus-Rede (Apg. 7, 2–53) hat A.F.J. Klijn bewogen, sie zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung zu machen. Er hofft, mit Hilfe der Qumranfunde neues Licht auf das alte Problem der Bedeutung und des Ursprungs der Rede zu werfen. Daß Lukas hier nicht frei komponiert, sondern im wesentlichen eine Vorlage tradiert, leidet für Klijn keinen Zweifel[1]). Er bezweifelt aber, daß das Ziel der Rede so etwas wie eine Rechtfertigung dafür sei, daß nun die christliche Mission von den verstockten Juden zu den Heiden geht[2]). Denn die Verfolgung nach Stephanus' Tod habe zwar eine Zerstreuung, aber keine Heidenmission ausgelöst. Außerdem behandle die Rede nur Probleme, wie sie in einer jüdischen Gemeinde auftauchen konnten, in der eine Minorität abwegige Meinungen hatte. Nicht die Heidenmission soll gerechtfertigt werden, sondern die Existenz eines Judenchristentums außerhalb Jerusalems und seines Tempels (26). Daher käme dem Redner alles darauf an, zu zeigen, daß die Juden, die dauernd ungehorsam waren („eure Väter" V 39), nicht zu seiner Gruppe gehören („unsere Väter" V 38). Für diese Differenzierung nun gibt es für Klijn ein Vorbild im Manual of Discipline, das den geschichtlichen Ursprung der Sekte gerade auch auf die Unterscheidung der Geschlechter Israels in böse und gerechte zurückführt. Dort führte die „Verschiedenheit des Geistes" (III, 18–19) zur Absonderung: die „Geister der Treue" scheiden sich von denen „des Abfalls". Diese historische Konzeption sei identisch mit der Stephanusrede (28). Dafür sprächen auch „Schlagende Parallelen" zwischen Apg. 7 und 1QS: ein „Engel" hilft den Söhnen des Lichtes (als Parallele zu Apg. 7, 30. 35. 38. 53); die gleiche Wortwahl beschreibe hier wie dort Israels Ungehorsam: „halsstarriges Volk", „widerstreben" (Apg. 7, 51); schließlich sei auch der Gedanke, daß Gott in einem Hause geistig gedient wird (außer der Stephanusrede vgl. 1. Petr. 2, 5; Eph. 2, 21f.), im Manual of Discipline vorgebildet: das wahre Israel braucht keinen Tempel, weil es selbst der Tempel ist (1 QS)[3]).

Hier erhebt sich nun eine Reihe von Fragen. Meint Klijn, daß Lukas ein Referat der historischen Stephanusrede gibt? Und hätte sich Lukas dann mit der Meinung und Absicht des Stephanus (Legitimation eines Judenchristen-

1) Auch M. Dibelius, a.a.O. 145, hatte für Lukas „Abhängigkeit von einem älteren Text wenigstens für den reproduzierenden Teil" angenommen. So auch Haenchen, Komm 1959, 240: Lukas hat eine „‚Geschichtspredigt' en bloc übernommen und durch Zusätze (und wohl auch Kürzungen) passend gemacht..."

2) Diesen von Klijn bestrittenen Sinn gaben der Rede zuletzt wieder W. Foerster, Stephanus und die Urgemeinde, in: Dienst am Wort, 1953, 9–30; E. Haenchen, Komm. 1956, 249.

3) Von diesen „Parallelen" her sieht Klijn auch die Vermutung Cullmanns bestätigt, daß zwischen den „Hellenisten" von Apg. 6, 1 und den Dead Sea Covenanters Verbindungen bestanden. Doch siehe dazu unten S. 161.

tums außerhalb von Jerusalem) identifiziert? Beides ist unwahrscheinlich. Da Lukas nichts am historischen Porträt des Stephanus lag, läßt sich auch die Rede schwerlich zur Erhebung der wirklichen Meinung des Stephanus auswerten[1]). Ist es nun wirklich erwiesen, daß es eine ursprüngliche Rede gab (deren Bezug auf die Situation des Stephanus Lukas ja wirklich nur mit Mühe hergestellt hätte!), die nun so oder so eine „Tendenz" hatte? Ist sie nicht doch eine „neutrale" Darstellung der Geschichte Israels, in die erst Lukas die polemischen Partien eingeschossen hätte, um sie so für seine Darstellung nutzbar zu machen?[2]) Legen die „Parallelen" aus Qumran nun wirklich die neue Tendenz (nicht das Recht zur Heidenmission, sondern das zur judenchristlichen Existenz außerhalb Jerusalems) nahe? Liegt nicht doch die allgemeine Geschichtsbetrachtung näher: die Juden haben „immer dem Hl. Geist widerstrebt" (7, 51), sie haben Mose und die Propheten verworfen, sie haben Jesum verworfen und verwerfen jetzt auch seine Zeugen, also Stephanus. Liegt sie nicht auch dann noch näher, wenn wirklich „in der Stephanusrede Gedanken des Stephanuskreises wiedergegeben" sein sollten, die Lukas durch den Evangelisten Philippus kennen gelernt hätte?[3]) Jedenfalls hat *Lukas* sich *diese* „Tendenz" nutzbar gemacht. An der von Klijn herausgestellten Tendenz hat *ihm* zweifellos nichts gelegen. Ob der von ihm benutzten schriftlichen Vorlage daran gelegen hat, scheint ebenfalls fraglich. Es ist ja keineswegs sicher, daß es eine solche Vorlage schon mit Bezug auf das Martyrium des Stephanus gegeben hat. Manches spricht dafür, daß eben erst Lukas die Rede „in das ihm bereits vorliegende Martyrium des Stephanus eingeschoben" hat[4]). Haenchen hat recht: „Das Problem dieser Rede will... nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Tradition, sondern auch der Komposition betrachtet werden."[5]) Das hat Klijn nicht genügend beachtet. Darum sind die Qumran-Parallelen letztlich wertlos.

Zur *Jakobusrede* Apg. 15, 13–21 hat D.J. Dupont einen beachtlichen Beitrag geliefert, dem von zwei Seiten widersprochen wurde: von P. Winter und N.A. Dahl. Dupont will zeigen, daß nicht nur das Amos-Zitat V 16f., sondern der ganze erste Teil V 14–18 in seinen charakteristischen Elementen den Gebrauch der LXX zeige, also Konzeption des Lukas sei. Das gelte besonders auch für V 14, der nicht durch einen Vergleich mit der Hebräischen Bibel, sondern allein mit der LXX (Deut. 14, 2; 7, 6; Ex. 19, 5; 23, 22) erklärt

---

1) Vgl. Haenchen, Komm. 1956, 248.

2) So M. Dibelius, a.a.O. 145; Haenchen, Komm. 1956, 245ff.

3) Das ist die Erklärung, wie sie W. Foerster für die Stephanus-Rede gibt, siehe oben a. S. 137, Anm. 2 a.O.

4) M. Dibelius, a.a.O. 145.

5) E. Haenchen, Komm. 1956, 247.

werden könne. Nur die dort getroffene Unterscheidung zwischen *λαός* (= Israel) und *ἔθνος* (= andere Völker) erkläre die Antithese in der Formulierung der Acta: *λαὸς ἐξ ἐθνῶν*. Dabei habe Lukas *ἀπό* ersetzt durch *ἐξ*, um deutlich zu machen: Gott erwählt sich nicht ein Volk zu seinem Eigentum im Gegensatz zu anderen Völkern, „mais c'est un peuple, qu'il se choisit parmi les nations qu'il forme à partir d'elles" (49). Das *περιούσιος* aus den obengenannten alttestamentlichen Stellen habe Lukas ebenfalls – wegen des seltenen Gebrauches im NT – durch *τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* ersetzt, und zwar suggeriert durch das Amos-Zitat V 17.

P. Winter bestreitet vor allem die Folgerung, die Dupont aus dem Wortlaut von Apg. 15, 14 zieht („Tous ses élements caracteristiques supposent l'utilisation de la Bible greque"). Er ist ein konsequenter Verfechter der These, daß Lukas hebräische Vorlagen benutzt habe, wofür ihm Lukas 1 + 2 strengentester Beweis ist. Von daher kommt sein Widerspruch gegen Duponts Interpretation der Jakobus-Rede: die Unterscheidung Israels als עם von dem גוי sei von den griechischen Übersetzern immer gemacht worden, auch wenn sie sprachlich im Urtext nicht vorgelegen habe. Sie habe sich dann aus dem Sinn der Urtexte ergeben. Besonders Deut. 26, 18f MS, von Dupont ausgelassen, spreche dagegen, daß Apg. 15, 14 *nur* den griechischen Text gehabt haben könne (402).

N. A. Dahl hält die von Dupont herangezogenen alttestamentlichen Parallelen für nicht ganz zutreffend. *Λαὸς τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* sei weder Sprachgebrauch der Hebräischen Bibel noch der LXX. Vielmehr habe man darin ein „standard idiom of the old Palestinian Targum" zu sehen (320). Keineswegs sei es auch Ersatz für das alttestamentliche *περιούσιος*: „As Acta XV 14 is reminiscent of the old Targum, and ‚for His Name' the Targumic rendering of ‚for Him', *τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* cannot be an equivalent of סגלה = *περιούσιος*" (323). Im übrigen zeige die Zahl der ähnlichen Texte, daß Apg. 15, 14 mehr nach einem allgemeinen Schema denn nach einer bestimmten Stelle modelliert sei. In seiner Beziehung zur eschatologischen Zukunft seien am nächsten Ez. 36, 24–28 und besonders Zach. 2, 15 (11) Targum: „Und viele Völker sollen zu dieser Zeit dem Volk des Herrn hinzugetan werden und sie sollen ein Volk vor mir sein" (323). Den Terminus *λαός* möchte Dahl prägnanter verstanden wissen: er sei nie im profanen Sinn gebraucht, sondern meine immer die zu Gott gehörende soziale Einheit. Israel war *am* JHWH, bevor es Nation war (326). So verstehe Lukas auch in Apg. 15, 14: „God has made provision to take a groupe of people out of the gentile nations and make them his own" (326). Der Status Israel stünde gar nicht zur Diskussion, im Unterschied etwa zu Tit. 2, 14; 1. Petr. 2, 9 und Offbg. 1, 6. 9. 10. Sondern es sei nur gesagt, daß zum Volk der Verheißungen Heiden addiert werden „für seinen Namen".

Dahl sieht in dieser Interpretation von Zach. 2, 14–17 her einen „early type of Christian doctrine about church and missions" (326). Er nähere sich Röm. 15, 7–13, sei aber nicht theologisch tief fundiert. Lukas gehöre zur nachpaulinischen Kirche. Die Heiden seien für ihn die Erben dessen, was den Juden zugedacht war. Lukas zum „Frühkatholizismus" zu rechnen, lehnt Dahl freilich ab: er interpretiere die Mission im Lichte der alttestamentlichen Prophetie, wonach die Heidenvölker dem erwählten Volk hinzugetan werden, während der Frühkatholizismus argumentiere, die Heidenkirche *sei* „Israel", das „Volk Gottes", kraft des neuen Bundes. Nun, so sehr die Einwände gegen Dupont stimmen mögen, so wenig ist dieses letzte Argument ein Einwand gegen den „Frühkatholizismus" des Lukas. Er ruht auf breiterer Basis und kann also nicht von einer Stelle her entschieden werden.

Im wissenschaftlichen Bemühen um die Acta-Reden nimmt die *Areopagrede* noch immer eine Vorzugsstellung ein. Eine umfangreiche Monographie und zahlreiche Aufsätze bilden den Ertrag solchen Bemühens der letzten Jahre. Die Probleme und Fragestellungen sind im wesentlichen die alten geblieben. Sie behandeln alle – teils zustimmend, teils ablehnend – den von M. Dibelius geführten Nachweis, daß die Areopagrede Apg. 17, 22–31 theologisch ein Fremdkörper – nicht nur gegenüber der paulinischen Theologie, sondern auch innerhalb des Neuen Testamentes – darstellt. Dieser Nachweis ist durch die neueren Untersuchungen nicht widerlegt, sondern eher gefestigt worden.

Die gegenwärtige Tendenz in der neutestamentlichen Forschung geht dahin, den hellenistischen Einfluß auf das NT zu verkleinern, dagegen den hebräisch-jüdischen zu vergrößern. In dieser Perspektive muß die ausführliche Untersuchung der Areopagrede von B. Gärtner gesehen werden. In seiner Dissertation werden zunächst einige Typen griechischer, römischer und jüdischer Geschichtsschreibung mit besonderem Bezug auf den Gebrauch von Reden untersucht. Dabei ergibt sich, daß „Luke's immediate background is found neither in the Old Testament nor in greek historiography, however. It should rather be assigned to a group of writings from the Hellenistic age, written by Jews who, as such, were native to the Jewish cultural currents while at the same time they did not escape the Hellenistic influence which was increasingly pervading the entire Mediterranean world" (18). Die Makkabäer-Bücher also seien in etwa literarisches Vorbild. Besonders aber Josephus sei der Historiker, mit dem wir Lukas am ersten vergleichen könnten.

Nachdem Lukas so in eine Literaturgeschichte eingestuft ist, folgt eine Analyse der Areopagrede selbst. Dem *erzählenden Rahmen* wird zunächst das größte historische Vertrauen entgegengebracht. Die Rede setze die Echtheit der Situation voraus. „The situation and the speech are quite clear" (50). Der „Körnerpicker", die *ἀνάστασις* und die Altarinschrift seien keine litera-

rische Fiktion, sondern gute historische Reminiszenzen. Aus der einleitenden Erzählung lasse sich weiterhin entnehmen, daß Paulus der Predigt-Methode der stoisch-kynischen Diatribe gefolgt sei[1]). Die Frage, ob die Rede selbst eine Gerichtsszene gewesen sei, wird verneint. Sie sei aber wohl ein Teil „of an informal interrogation by the education commission of the Areopagus Court" (64)[2]). Zur Erklärung des mageren Erfolges, den Paulus mit seiner Rede hatte, verweist GÄRTNER auf 1. Thess. 3, 5; 1. Kor. 2, 3f. und 1, 20f. Eine Notauskunft, die sich erübrigen würde, wenn man nicht – methodisch völlig falsch – zuvor die historische Echtheit des Rahmens postulierte, um von ihm aus die Rede zu interpretieren. Sondern wenn man umgekehrt zunächst einmal das Ziel ins Auge faßte, das *Lukas* sich mit seiner Darstellung gesetzt hat, und nach den Mitteln fragte, mit denen er dieses Ziel zu erreichen sucht[3]). Dann ergäbe sich mit größerer Wahrscheinlichkeit die andere Möglichkeit, daß *Lukas* die Rede nach Athen verlegt, allein um einer gedachten idealen Szenerie willen, bei der dann ein nach Zahlen festlegbarer Predigterfolg des Paulus ganz uninteressant ist.

In der *Rede* selber sieht GÄRTNER – gleich, ob sie paulinisch ist oder nicht – ein typisches Exemplar der ersten christlichen Heidenpredigt, deren Anglei chung an die Philosophie nicht mit hellenistischer Überfremdung zu erklären sei, sondern mit Predigtstil und Propaganda des Diasporajudentums. Mit großer Akribie und einer Fülle von Material[4]) soll bewiesen werden, daß der Verfasser der Areopagrede mit all seinen Motiven in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition steht und nicht in der hellenistischen. Wo sich der griechische Einfluß nicht leugnen läßt (etwa beim Aratos-Zitat)[5]), wird er mit „missionarischer Anpassung" erklärt.

Der letzte Abschnitt will nachweisen, daß echte paulinische Tradition vorliegt, wenn nicht gar, daß Paulus der Verfasser der Rede ist! Die natürliche

---

1) E. HAENCHEN, Komm. 1956, 459: „Der auf dem Markt mit jedermann sprechende Paulus erinnert an Sokrates" (im Anschluß an BAUERNFEIND).

2) Neuerdings betont gerade HAENCHEN den Prozeßcharakter, indem er auf die auffallende Parallele zum Prozeß des Sokrates hinweist (a. a. O. 467f., Komm. 1959, 465).

3) Vgl. E. HAENCHEN, Komm. 1956, 467.

4) Unterthemen sind u. a.: Natürliche Offenbarung im NT; Offenbarung Gottes in der Schöpfung nach dem AT; natürliche Offenbarung in den Apokryphen, Pseudepigraphen u. Rabbinen; stoische *theologia naturalis;* Gotteserkenntnis bei Philo, Josephus und Sapientia; Rm 1 und die stoische Theologie.

5) Das Argument, daß die *Trias* bei den Griechen nicht zu belegen sei, vielmehr auf Paulus oder Lukas zurückgehe, hat kein Gewicht. Vgl. dazu jetzt HOMMEL (siehe unten S. 142ff.). Daß die Trias ihre Funktion in der Polemik gegen den Götzendienst hat, ist zwar richtig, macht sie aber theologisch nicht legitimer.

Gottesoffenbarung habe dieselbe Funktion wie in Röm. 1. In beiden Texten spiele die Polemik gegen die Götzen dieselbe Rolle. Der „Universalismus" und der göttliche Heilsplan von Apg. 17 entsprächen paulinischem Denken. Kurz: „The speech's depiction of God has no traits that can be called non-Pauline" (250).

In einem wird man dem Verfasser der lehrreichen Studie gerne zustimmen, daß der *theologischen* Konzeption der Rede das AT und nicht die Stoa zugrunde liegt[1]). Von daher übt GÄRTNER berechtigte Kritik an der „philosophischen" Deutung[2]). Der Nachweis des paulinischen Charakters der Rede wirkt danach um so befremdlicher[3]). Allein die Eliminierung der Christologie aus der Heidenpredigt des Paulus zeigt die Unvereinbarkeit der Areopagrede mit paulinischer Theologie[4]). Auch die verschiedenen geschichtlichen Standorte beider machen das deutlich: *Paulus* verficht in Röm. 1f. das *ἀναπολόγητος* der Juden und Heiden und gewinnt so die Möglichkeit einer Theologie der Gnade. *Lukas* will in Apg. 17 dem Leser zeigen, daß eine Synthese der beiden geistigen Welten des Judentums und des Hellenismus nicht unmöglich ist und wird so zum Schrittmacher der Apologeten[5]). Die sonst so verdienstvolle Studie von GÄRTNER, die die Motive der Areopagrede sprachlich und ideengeschichtlich ihrer Herkunft nach sichert, versagt so leider in der Gesamtdeutung der Rede.

Auch der klassische Philologe zeigt sich weiterhin für die Areopagrede interessiert. Anders als der Theologe sucht er jedoch mehr die geistesgeschichtliche Stellung der Rede innerhalb der griechischen Philosophie zu bestimmen. Daß das für die neutestamentliche Forschung nur von Gewinn sein kann, zeigen einmal wieder die Studien von H. HOMMEL. Nach einem einleitenden kritischen Forschungsbericht (M. DIBELIUS, W. SCHMID, M. POHLENZ und W. ELTESTER) und einer Analyse der einzelnen Motive der Areopagrede verteidigt er seine eigene These: daß ein *Poseidoniostext die geschlossene Quelle*

---

1) Die stoischen Motive V 26–28 lassen sich ausnahmslos als vom hellenistischen Judentum rezipiert feststellen, einschließlich des Aratos-Zitates V 28! Vgl. CONZELMANN, Die Rede des Paulus auf dem Areopag. In „Gymnasium Helveticum", 12 (1958), 23.

2) W. NAUCK, Tradition und Komposition der Areopagrede. ZThK 53, (1956) 14, Anm., bemängelt freilich, daß die Texte der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt kaum von GÄRTNER herangezogen würden, was einer richtigen Verhältnisbestimmung zwischen alttestamentlich-jüdischen und hellenistisch-stoischen Gedanken der Rede hätte dienlich sein können.

3) Vgl. HAENCHEN, Komm. 1956, 464, Anm. 1.

4) Vgl. P. VIELHAUER, Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, Ev. Theol. (1950/51), 5; W. G. KÜMMEL, ThR N. F. 22, 1954, 209; H. HOMMEL, ZNW 46 (1955) 170ff.

5) Vgl. HAENCHEN, a. a. O. 474.

von *Acta 17* sei. Allerdings – wegen des jüdischen Einschusses – ein von einem hellenistischen Juden überarbeiteter Poseidonios. Gleich schon der Anfang der Rede, V 24f., sei ein stoischer Text, dem einige alttestamentliche Lichter aufgesteckt seien. Die nächste religionsgeschichtliche Parallele sei eben Poseidonios von Apameia in Syrien, der Lehrer Ciceros und vieler anderer. V 26 προοθεσίαι τῆς κατοικίας τῶν ἀνθρώπων ist die „Kleinbildaufnahme einer orientalisch-alttestamentlichen Vorstellung, nach der Gott die Ungeheuer der Tiefe besiegt und dem Meer seine Grenzen gezogen hat" (Ps. 74, 12–14; 89, 9–11; 104, 5–9; Hiob 38, 8–11; Prov. 8, 28f.; Jer. 5, 22 u.a.) (161). Das Aratos-Zitat V 28b (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν) „wurzelt letztlich, was noch nicht bemerkt zu sein scheint, in längst geprägten altgriechischen Gebetsformeln wie Aischylos, Sieben gegen Theben 141f. σέθεν γὰρ ἐξ αἵματος γεγώναμεν (165, Anm. 38). Eine Entsprechung finde man wiederum bei Poseidonios in Dions olympischer Rede 12. Ebenso sei die Trias „Leben-Bewegung-Sein" in V 28a poseidonianischen Ursprungs. Die Äußerung des Poseidonios sei an Platons Timäus angeschlossen, einen Platon-Dialog, der eine Naturphilosophie des Kosmos enthalte. Darin „finden wir die Anschauung von Leben und Bewegung der göttlichen Weltseele, die sie allen Einzelwesen mitteilt, in ständigem Blick auf die Ideenlehre eingehend entwickelt" (167, mit Beispiel). Das dritte Glied der Trias, εἶναι — Sein, das Hommel in der ersten Untersuchung nur beiläufig behandelt, wird in einer zweiten als aus Platon stammend erwiesen, von dem es Lukas über Poseidonios übernommen habe. Der ursprüngliche Sinn der Trias bei Poseidonios sei der folgende gewesen: „Im Kosmosgott ist unser natürliches (ζῶμεν) und geistiges Dasein (ἐσμέν) ebenso gegründet, wie wir an seinen Kreisbewegungen (κινούμεθα) teilhaben" (200). Lukas habe diese triadische Formel in seiner Tradition vorgefunden, habe sie jedoch nicht interpretieren können, sondern im Sinne des AT verstanden[1]).

Die Widersprüche zu Paulus sind bei dieser Deutung so groß, daß Hommel die paulinische Verfasserschaft mit Recht ablehnt. Gärtners Versuche einer Verharmlosung der Gegensätze werden ausdrücklich zurückgewiesen (173). An der Geschichtlichkeit der Szene hat Hommel keinen Zweifel, da nach ihm die Verse 16–18 und 34 zum Itinerar gehören. Zufügungen des Lukas sieht er in V 19–22 und 32f.

Nimmt also Hommel als Quelle von Apg. 17 einen Poseidoniostext in der Bearbeitung von einem hellenistisch gebildeten Juden an[2]), so vermutet

1) Hommel verweist an dieser Stelle auf Haenchen, der den Vorgang ebenso deutet, Komm. 1956, 472.

2) Zustimmend hat sich inzwischen W. Eltester geäußert, siehe NTS 3 (1957), 100, Anm. 1.

W. Nauck umgekehrt einen hellenistisch überarbeiteten jüdischen Trakta
als Quelle hinter der Areopagrede (22). Die von W. Eltester allseitig be
gründete religionsgeschichtliche Herkunft der Motive Apg. 17, 26 aus dem
AT versucht Nauck auf eine breitere Basis zu stellen, indem er „nun auch
die anderen Motive und Motivverbindungen in der Areopagrede auf ihre
Herkunft und Bedeutung" befragt (18). Ein Vergleich mit frühkirchlichen
Paralleltexten ergibt, daß Lukas mit dem seltsamen Ineinander von alttesta
mentlichem und hellenistischem Denken bereits in einer Tradition steht, die
einschließlich Apg. 17 – durch ein festes Schema charakterisiert sei: alle Ver
gleichstexte beginnen mit einer Prädikation Gottes als des *Schöpfers* (1
Clem. 33, 2; C.A. VII 34, 1; C.A. VIII 12, 8; Apg. 17, 24). Dann folgt ei
Lobpreis der *Schöpfungswerke*, „deren Aufzählung sich jeweils deutlich a
Gen. 1 anlehnt" (1. Clem. 19f. u.a.; Apg. 17, 26). Die beiden Motive „Zeite
und Grenzen" seien in diesen Texten in den Lobpreis der Werke Gottes hinein
verwoben: „creatio und conservatio gehören zusammen" (20). Schließlic
fände sich am Schluß aller Texte ein Hinweis auf das *Heil*, das Gott den Men
schen bereitet (1. Clem. 20, 11; C.A. VII 34, 8; VIII 12, 20; Apg. 17, 31). Di
Nachweisbarkeit dieses Schemas von creatio – conservatio – salvatio in jüd
schen Gebeten und in der jüdischen Missionsliteratur stelle darüberhinaus di
weite Verbreitung solcher Motivverbindung im Judentum sicher. Der Aufba
der Rede Apg. 17 habe eben darin sein Vorbild und sei „durch Vermittlun
der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis in die urchristliche Missionspredig
übergegangen" (31). D.h. für das Verhältnis der Areopagrede zur hellenistisch
stoischen Philosophie und Theologie: „Der Aufbau der Rede als Ganzes, ih
Gerüst, ist in Anlehnung an ein alttestamentlich-jüdisches Motivschem
gestaltet und durch hellenistisch-stoische Gedanken interpretiert und erwe
tert worden" (31f. im Anschluß an Norden). Dieser „Hellenisierungsprozeß
habe schon die jüdische Missionspropaganda geprägt, wie die sibyllinische
Fragmente und Aristobul – aus denen weitere Gemeinsamkeiten mit de
Areopagrede aufgezeigt werden – erkennen ließen. Eine theologische Akzen
verschiebung sei dabei unvermeidlich gewesen. Sie zeige sich vor allem i
einer Zurückdrängung der soteriologischen Aussagen zugunsten der Aussage
über Schöpfung und Weltregierung Gottes. Über den *Charakter* der *Areopag
rede* könne nach alledem kein Zweifel mehr sein: sie sei eine „typische Mi
sionspredigt" (36) nach dem Vorbild der jüdisch-hellenistischen Missionspr
paganda. Das Verhältnis von Tradition und Komposition in Acta 17 sei dar
in der Mitte zwischen Norden und Dibelius zu suchen, d.h.: Lukas komp
niert und vermittelt eine Tradition. In der Verhältnisbestimmung *Areopagre
– Paulus* schließlich sei eine doppelte Antwort vonnöten: Einmal sei an d
Übereinstimmung in historischer Hinsicht nicht zu zweifeln. In Röm. 1,
bis 2, 10 fänden wir dieselben Topoi der jüdisch-christlichen Mission

praxis[1]). Zum andern sei eine *Verschiedenheit* in theologischer Hinsicht unüberbrückbar. Bei Paulus hätten wir eine „orthodoxe" Haltung gegenüber der heidnischen Gotteserkenntnis und -verehrung, bei Lukas eine „liberale" (44). Lukas komme als Grieche dem Hellenisierungsprozeß in der christlichen Verkündigung eben mehr entgegen. „Eines der wenigen großen Zeugnisse der Begegnung biblischen Denkens mit griechischem Geiste in der Missionssituation" 46) – darin endlich liege der geschichtliche Wert der Areopagrede .

Die zweifellos sehr wertvolle Studie hat inzwischen zu einigen kritischen Fragen Anlaß gegeben. Conzelmann fragt, ob das Dreierschema Schöpfung-Erhaltung-Heil, das F. Mussner jetzt auch aus den Qumrantexten zu stützen sucht[2]), wirklich in Apg. 17 und den vergleichbaren Texten der jüdischen Missionsliteratur als strenges *Dispositionsschema* durchgeführt sei. Er verneint diese Frage[3]). Was man als Dreitakt der Rede bezeichnen könne: Schöpfung (Vergangenheit), Weltregierung Gottes (Gegenwart) und Gericht (Zukunft), sei etwas anderes und als theologische Konzeption des Lukas zu bewerten[4]). Auffallen müsse auch bei einem Vergleich mit der jüdischen Missionsliteratur das Fehlen einiger typischer Stichworte, z. B. die heidnischen Götter-Nichtse, die εἷς θεὸς -Formel u. a.[5]). Schließlich sei auch die Umklammerung des anthropologischen Mittelteiles der Areopagrede anderweitig ohne Analogie[6]). Jedoch scheinen diese Einwände nicht besonders stichhaltig zu sein. Mag der schriftstellerische und theologische Anteil des Lukas an der Rede auch um ein Beträchtliches über die Vermittlung einer „großen Tradition" hinausgehen: *motivgeschichtlich* scheint Nauck im Anschluß an Elteester Recht zu behalten. Ein anderer Einwand hat dann schon mehr Gewicht: das Problem von V 27 f. sei nicht dieses, wie einer jüdischen Vorlage einige philosophische Lichter aufgesetzt werden können, sondern wie ein ganzer philosophischer Gedanken*zusammenhang* habe übernommen werden können, der mit dem alttestamentlichen Schöpfungsgedanken unvereinbar sei[7]). In der Tat kann man von daher fragen, ob die Annahme einer judaisierten helle-

1) Hier hatte W. G. Kümmel schon gegenüber W. Eltester, der Paulus ebenfalls im Traditionszusammenhang der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt sieht, seine Bedenken angemeldet: wir hätten „keinen Beleg dafür, daß Paulus selbst gerade diese Gedanken aus der jüdischen hellenistischen Missionspredigt aufgenommen hat" (ThR N.F. 22, 1954, 205).

2) F. Mussner, BZ N.F. 1 (1957), 125–130. Freilich nicht überzeugend. Siehe unten S. 147 ff.

3) H. Conzelmann, a. a. O. 29. Vgl. auch die kritische Bemerkung bei H. Hommel, a. a. O. 193, Anm. 2 u. Haenchen, Komm. 1959, 461, Anm. 4.

4) H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 145.

5) H. Conzelmann, Die Rede des Paulus auf dem Areopag, 28.

6) Ebd. 30. 7) Ebd. 26.

nistischen Quelle nicht größere Wahrscheinlichkeit hat als die umgekehrte These Naucks von der hellenisierten jüdischen Quelle. Dessen ungeachtet wird jedoch jeder, der die Areopagrede interpretieren soll, das von ihm dar gebotene Material dankbar zu Rate ziehen.

Dasselbe gilt auch von der einen ersten Aufsatz[1]) weiterführenden Studi von W. Eltester. Die in der älteren Arbeit gewonnenen Ergebnisse hinsicht lich der ideengeschichtlichen Herkunft der Motive in Acta 17 sollen hier durc „einfache Interpretation einiger Denkmäler aus vorchristlicher und früh christlicher Zeit" (93) abgesichert und gefestigt werden. Ziel der neuen Unter suchung ist es, „das fast unlösliche Ineinander von biblischem Glauben a die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und von griechisch-philosophische Theologie ... an diesen Denkmälern zu zeigen" (ebd.). Nach einleitenden Be merkungen über die „Schöpfungsoffenbarung" im AT und deren Aufnahm bei Jesus und Paulus wird der geschichtliche Ort der Areopagrede „als ein Wegscheide... auf der Grenze zwischen Paulus und der nachapostolische Zeit" charakterisiert (100). Bei ihrer Interpretation konzentriert sich alle Interesse auf den entscheidenden Vers 26. Eltester übersetzt: „(Gott) lie von einem Menschen her das ganze Geschlecht der Menschen wohnen auf de ganzen Fläche der Erde, wobei er verordnete Zeiten festsetzte und die (siche ren) Grenzen ihres Wohnens, damit sie Gott suchen sollten" (100f.). Ist de Skopus dieses Verses, das Suchen Gottes, unzweifelhaft hellenistisch, so steh der Vers doch sonst in guter alttestamentlicher Tradition: die „verordnete Zeiten" fände man Gen. 1, 14; von den „Grenzen des Wohnens" sei Gen. 1, die Rede. Eine Parallele habe das Doppelmotiv „Jahreszeiten – Meeresbe grenzung" im AT etwa Jer. 38, 36 LXX = 31, 35 MT und Ps. 74, 16f.[2]). E sei monumental aber ebenso belegt. Schon im ersten Aufsatz hatte Eltester auf die Darstellung des siebenarmigen Leuchters im Triumphbogen des Titu als Beleg für die Gewalt Gottes über die Mächte der Unterwelt hingewiesen freilich ohne ausreichende Begründung[3]). Die wird jetzt nachgeliefert. De Leuchter selbst stehe eindeutig in einer orientalischen Tradition. Dagegen s der Sockel hellenistischer Herkunft. Er zeigt Seeungeheuer, sog. *κήτη* ve

---

1) W. Eltester, Gott und die Natur in der Areopagrede, Neutest. Studien R. Bultmann, 1954, 202–227; 2. Aufl. 1957.

2) Die reicheren Parallelen aus der spätjüdischen und frühchristlichen Literat hatte Eltester bereits in der Bultmann-Festschrift gesammelt. Er kommt jet noch einmal darauf zu sprechen, indem er das Doppelmotiv besonders in 1. Clem. und im Diognet-Brief c. 7 als Parallele aufweist. Die Einwände von H. Conzelman (siehe unten S. 149 Anm. 1) gegen diese religionsgeschichtliche Herleitung der Moti überzeugen nicht.

3) Vgl. W. G. Kümmel, ThR N. F. 22, 1954, 204, Anm. 1.

chiedener Art. Die hellenistischen Juden Philo und Josephus stimmen in rer Interpretation der Menora darin überein, daß sie die sieben Lampen uf sieben Planeten deuten, durch die die göttliche Ordnung der Himmelswelt ymbolisiert wird. Von den sieben Ungeheuern aber schweigen sie. ELTESTER un erwägt folgendes: „Stellen ihre (der Menora) sieben Lampen *oben* die urch Gottes Befehl geordnete Gestirnwelt vor, so deuten die *κήτη* an ihrer Basis *unten* auf die Bezwingung des Meeres und der Tiefe. Die *κήτη* sind Nachahren jenes alten kosmogonischen Mythos, der so mannigfach im AT nachklingt" (104). Die häufige Darstellung der Jonasgeschichte in der Sepulkralkunst der Katakomben, das *κῆτος* von Mt 12, 39 als Repräsentant der Unterwelt und des Todes deuteten ebenfalls darauf hin, daß auch die *κήτη* der Menora „für die Welt der Tiefe", den *ἄββυσσος*, stehen (106). Jahwe Zebaoth = *κύριος παντοκράτωρ* würde demnach durch die Menora zum Ausdruck gebracht (106). Es handle sich darum bei dem Triumphzug des Titus keineswegs um eine Thesaurierung kostbarer Kriegsbeute. Sondern der Sieg Jupiters über Jahwe solle sinnenfällig veranschaulicht werden.

Diese von ELTESTER mit guten Gründen vorgetragene Interpretation zeigt die Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten, die das Motiv der Gewalt Gottes über das Meer gefunden hat. Daß Lukas damit an jüdische Tradition anschließt, scheint gesichert.

Der Trierer Neutestamentler F. MUSSNER bringt aus den Qumrantexten (Kriegsrolle und sog. Loblieder) einige Parallelen zur Areopagrede, die einmal das von NAUCK postulierte Dreierschema „creatio – conservatio – salvatio" bestätigen sollen[1]), zum andern die von ELTESTER herausgestellten jüdisch-alttestamentlichen Motive. Für *προστεταγμένοι καιροί* verweist er auf Kriegsrolle I 24, wonach die Schöpfungsordnung von Gott festgelegt ist „für alle ewigen Zeiten und (für) die Kreisläufe der Zahl ewiger Jahre mit allen ihren Festzeiten". Zu den *ὁροθεσίαι* sei Kriegsrolle X 12b–15 eine Parallele: dort „ist die Rede von den Ordnungen der Erde, ihrer Einteilung in Wüste und Steppenland, vom Horizont der Meere, den Betten der Ströme, dem Aufbrechen der Meeresfluten; von der Besonderung der Völker, dem Wohnsitz der Sippen, dem Erbbesitz der Länder" (129). Das ist jedoch kaum eine wirkliche Parallele zu Apg. 17, 26. Denn gerade der dort entscheidende Gedanke der von Gott gesicherten „Grenzen ihres Wohnens" fehlt in der Kriegsrolle. Sie redet allgemein von der Schöpfungsordnung.

Eine zweite Arbeit von MUSSNER befaßt sich mit der „ganz eigentümlichen, kaum mehr auflösbaren Verschlingung" der religionsgeschichtlich heterogenen Motive in Apg. 17. Ist sie „Ausdruck eines ‚synkretistischen' Wollens?" (346). MUSSNER verneint diese Frage. Die Areopagrede werde „durch ihren

1) Siehe oben S. 144f.

kerygmatischen ‚Rahmen' (Verkündigung des Schöpfergottes am Anfang und des Gerichtes am Ende) zu einer biblisch-christlichen Rede, trotz des Prinzips der Anknüpfung" (352). Diese Anknüpfung sei nicht „akute Hellenisierung", sondern – in Abwandlung des Bultmannschen Titels „Anknüpfung und Widerspruch"[1]) – „Anknüpfung und Kerygma" (352). „Das Kerygma macht die Anknüpfung zwar nicht wieder illusorisch, baut aber das in der Anknüpfung vorausgesetzte Welt- und Daseinsverständnis der Hörer radikal um, indem es das konsequent ‚kosmische' Schema der Welterfassung durch das Schöpfungs- und Geschichtskerygma umklammert, dadurch aufbricht und so einer scharfen Korrektur unterwirft..." (352f.). Der „Rahmen" wolle also anders als „nur formal-strukturell" verstanden sein (gegen Dibelius). Erst helfe das theologische Mittelstück richtig zu verstehen. Nun, das ist redaktionsgeschichtliche Methode und zweifellos richtig, wenn es darum geht, das *lukanische* Verständnis der Areopagrede zu erheben. Ob aber und *wie* der historische Paulus in Athen geredet hat, ist nach wie vor das Problem.

Freilich nicht für N. B. Stonehouse. Er versucht zu zeigen, daß Apg. 17, 23–31 durchaus würdig ist, als eine verbindliche Quelle für die Theologie des Paulus angesehen zu werden. Die Absicht seiner Rede auf dem Areopag sei es *nicht*, die Offenbarungsreligion aus der „natural religion" zu entwickeln, sondern vielmehr das Widersprüchliche beider, die Inadäquatheit des Heidentums im Lichte von Gottes Erlösungswerk zu zeigen. Dagegen ist nichts einzuwenden, wohl aber gegen den „Paulinismus" der Rede.

Ungleich fruchtbarer ist H. Conzelmanns kurze Auslegung der Areopagrede. Sie macht radikal ernst damit, daß Apg. 17 nur als „spezifisch schriftstellerisches Gebilde" zu interpretieren ist und *nicht* als „Extrakt aus einer Missionsrede" (19). Damit wird die Frage nach dem Geschichtswert der Rahmenangaben uninteressant: „Der Wert der Schilderung liegt nicht im historischen Quellenwert der Angaben über das Auftreten des Paulus, sondern darin, daß wir in ihr ein Dokument dafür besitzen, wie ein Christ um das Jahr Hundert das *heidnische* Milieu empfindet und von seinem Glauben aus angeht" (19). Mit dem Areshügel z. B. schaffe Lukas lediglich ein „szenisches Milieu", eine „Atmosphäre". Er kenne ihn nicht aus eigener Anschauung. Zu einer Gerichtsszene passe der Stil schlecht. Lukas berichte sonst von Verhören absolut unzweideutig (21). Die *Rede* vollends beruhe nicht auf historischer Erinnerung, sondern auf schriftstellerischer Technik. Von den „unbekannten Göttern" könne weder Paulus noch ein Missionar gesprochen haben. „So kann nur ein Schriftsteller eine von ihm paradigmatisch gemeinte Darlegung gestalten" (21).

---

1) R. Bultmann, Anknüpfung und Widerspruch, Glauben u. Verstehen II, 1 bis 132.

Auch bei der Erörterung der schwierigen Einzelprobleme der Rede geht Conzelmann z. Teil eigene Wege. Zu *καιροί – ὁροθεσίαι* lehnt er sowohl den „geschichtlichen" Gottesbeweis e consensu gentium (Pohlenz), wie auch den „philosophischen" aus den Jahreszeiten (Dibelius) und die jüngst von Eltester vorgetragene „alttestamentliche" Deutung ab[1]). Es käme dem Verfasser gar nicht auf eine positive Entwicklung eines Gottesbeweises an; „er stellt thetisch fest, worauf die Menschen angelegt sind: auf das *Suchen* Gottes; vom *Finden* spricht er mit einiger Skepsis: V 27!" (25).

Im *Ergebnis* wird der durch und durch literarische Charakter der „Rede" als von nirgendwoher ableitbar, analogielos festgehalten (gegen Nauck). Lukas gestalte „als Historiker eine einmalige und gerade in ihrer Einmaligkeit ständig bedeutsame Situation" (30). Er gieße das Glaubensbekenntnis *εἷς θεός – εἷς κύριος* 1. Kor. 8, 6 in eine „literarische Form". Die Welt erschließt sich mir nicht – das sei schließlich das Kerygma der „Rede" – im Sinne der philosophischen Gnosis, sondern durch *μετάνοια* als Eintritt in das Gottesverhältnis (31).

Conzelmann begnügt sich nicht mit der üblichen Analyse der Probleme von Acta 17. Er zeigt auch die Richtung, in der eine existentiale Interpretation der Areopagrede heute gehen müßte. Das macht seine knappe, manchmal etwas änigmatisch kurz formulierte Studie dennoch zu einer besonders wertvollen Arbeit.

c) Einzelprobleme

Die Bekehrung des Apollos (Apg. 18, 24–26; 19, 1–7) hat der Acta-Auslegung von jeher Schwierigkeiten gemacht. E. Käsemann hat zuletzt eine Lösung des historischen Problems vorgeschlagen, der E. Schweizer widersprochen hat.

Lukanisches Leitmotiv – so Käsemann – sei die una sancta ecclesia catholica. Ihr zuliebe gestalte Lukas die Tradition Apg. 18, 24–26 und 19, 1–7 um.

---

1) Die Einwände gegen Eltester überzeugen nicht. Es ist z. B. kein Gegenargument gegen die religionsgeschichtliche Herleitung der Motive von V 26 aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition, wenn Conzelmann sagt, Lukas sei sich der Alternative „geschichtliche oder natürliche Grenzen" gar nicht bewußt gewesen. Oder: die zeitgenössischen Belege aus der Tradition der poseidonianischen Geschichtsbetrachtung und aus dem hellenistischen Judentum sprächen nicht für Eltester. Oder: die Texte vom Toten Meer hätten gezeigt, „daß man im Judentum damals geschichtliche und natürliche Grenzen unreflektiert nebeneinanderstellen konnte" (25 mit Bezug auf F. Mussner, a. a. O. 125ff.). Tatsache bleibt, daß Lukas mit diesen Motiven in einer Tradition steht.

Apollos, ein vom apostolischen Christentum unabhängiger christlicher Lehrer, wird von Lukas nur deshalb als noch unvollkommen dargestellt, damit ihm von der una sancta ecclesia catholica Hilfe und Legitimation gebracht werden kann (153). Ähnlich sei es Apg. 19, 1–7: die Konkurrenzgruppe eines an Pfingsten vorbeilebenden Christentums wird ausgeschaltet, indem sie zur Vorläuferin der christlichen Gemeinde degradiert wird. Für Käsemann ist also das Wesentliche in Apg. 19, 1–7 (und 18, 24–26) die Aufnahme kirchlicher Außenseiter.

Dagegen sieht E. Schweizer das eigentlich zentrale Anliegen bei Lukas in der heilsgeschichtlichen Kontinuität, die vom Judentum zum Christentum nur „bruchlos" zu denken sei (254). Dementsprechend müsse Apg. 18, 24–26 erklärt werden: Apollos sei ein jüdischer Schriftgelehrter (*Ἰουδαῖος*!), der in der Synagoge ethische (oder evtl. heilsgeschichtliche) Belehrung erteile (*ὁδὸς κυρίου* sei einfach nur der von Gott gebotene Wandel; *ζέων τῷ πνεύματι* sei „glühende Beredsamkeit", 252[1])). Der Vorgang sei also derselbe wie 19, 1–7: „Lukas kann sich weder eine konkurrenzierende Täufergruppe noch eine erfolgreiche jüdische Mission, die ehrlich in der Schrift predigt, denken. Beide werden zu Vorstufen der christlichen Gemeinde. Das Mißverständnis des Lukas beruht einzig darin, daß er den ‚Weg des Herrn' nach seinem Sprachgebrauch notwendig als die ‚Lehre von Jesu' (= *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*) und ebenso den ‚Geist' als ‚heiligen Geist' verstand (252f.).

Schweizer nennt seine Interpretation selbst eine „Hypothese" (253), sieht als deren Vorzug jedoch an, daß sie „mit den Gegebenheiten des Textes" auskomme. Aber das kommt die Interpretation Käsemanns auch. Eine Entscheidung zwischen beiden Auslegern ist darum nicht leicht. Dennoch scheint mir Käsemann der historischen Situation von Apg. 18, 24–26 bzw. 19, 1–7 und dem Anliegen des Lukas näher zu sein als Schweizer[2]).

Den Befehl an Philippus (Apg. 8, 26–27a) hat W. C. van Unnik untersucht, um zu zeigen, daß es sich hier nicht um „eine bloße, unbedeutende Einleitung zur eigentlichen Geschichte" handelt (191). Vielmehr könne eine „grammatikalische und psychologische Exegese der Einzelheiten aus dem Kontext" die „Deutungsschwierigkeiten beheben und das Ganze in die Thematik der Apostelgeschichte einfügen" (ebd.). Der Vers 26 bietet bekanntlich eine zweifache Schwierigkeit: sowohl *κατὰ μεσημβρίαν* ist doppeldeutig (zur Mittagszeit? nach Süden?), als auch *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* (auf Gaza bezogen? auf *ὁδὸς* bezogen?). Die letztgenannte Schwierigkeit löst van Unnik nun nicht so, daß er *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* einfach als Glosse ausscheidet – wie schon Beza

1) Vgl. jedoch E. Haenchen, Komm. 1959, 485f. E. Käsemann, a. a. O. 150 verweist auf Röm. 12, 11.

2) Vgl. auch E. Haenchen, Komm. 1959, 485ff.

getan hatte[1]) –, sondern er hält das gerade als Charakteristikum des Weges fest: er ist menschenleer und soll es sein, wie κατὰ μεσημβρίαν interpretiert: um die Mittagszeit ist niemand unterwegs. Die Straße ist „menschenleer". Die Unmöglichkeit des κατὰ μεσημβρίαν (um die Mittagszeit reist man nicht, Preuschen) sei also gerade beabsichtigt (186f.). V 27a hebe Lukas das dann noch einmal stilistisch hervor: καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη: Philippus gehorcht einem unsinnigen Befehl! Darauf käme es in dieser Perikope an, und das passe sich auch gut in einige Hauptthemata der Apg. ein, wie etwa 5, 20; 20, 22f.; 10, 13 u.a. Überall dort tue Gott durch das menschlich gesehen Widersinnige sein Werk.

Van Unnik will vor einer Unterschätzung der Rahmenbemerkungen warnen. Man wird sie – zumal bei Lukas! – nicht einfach nebenher interpretieren dürfen. Dafür ist diese Studie wiederum ein Beweis mehr.

Über die Rekonstitution des Zwölferkreises (Apg. 1, 15–16) – übrigens ein typisches Beispiel lukanischer Kompositionskunst[2]) – liegen zwei beachtliche und gründliche Untersuchungen vor. In der Frage der Tradition ist man soweit übereingekommen, daß Lukas die Szene nicht frei erfunden hat. Er stützt sich für die göttliche Bestrafung des Judas und für die Nachwahl des Matthias durch das Los deutlich auf Überlieferungen[3]). Nur in der Frage, wieweit die szenische Gestaltung des Lukas geht, sind sich Masson und Menoud noch uneins. Während der ursprüngliche Bericht nach Masson nur die Verse 15. 16. 18a. 20. 23–26 enthielt, ist für Menoud die ganze Perikope das Werk des Lukas.

Weiter auseinander gehen beide Forscher in der Beurteilung der *theologischen* Problematik der Perikope. Sie konzentriert sich auf den von Lukas verwendeten Apostelbegriff. Nach Masson hat ihn Lukas im Blick auf die

---

1) Offenbar will so auch E. Haenchen verfahren, siehe Komm. 1956, 267.

2) Siehe E. Haenchen, Komm. 1956, 131ff.

3) E. Haenchen, Komm 1956, 131. Ph.-H. Menoud nimmt an, daß dem Verfasser mündliche Überlieferungen vorgelegen hätten. Besonders die in 1,20 zitierten Psalmstellen seien schon vor Lukas in der griechisch sprechenden Gemeinde entdeckt worden.

Diesen Punkt sucht E. Schweizer zu sichern durch eine Variante der Erzählung vom Tode des Judas bei Papias. Da wird das furchtbare Anschwellen von Judas' Leib analog der Schilderung vom Wirken des Fluchwassers in Num. 5, 21f. 27 berichtet. Eben davon spreche aber Ps. 108 (109), der in Apg. 1, 20 auf Judas bezogen sei. Die von Papias weiter berichtete Erblindung infolge des starken Anschwellens sei ebenfalls in Apg. 1, 20 mit Ps. 68, 24 angedeutet. Schweizer schließt daraus, daß Papias die Erzählung nicht aus Acta kannte, sondern aus einer schriftlichen (wegen der seltsamen Formulierung von V 19!) vorlukanischen Quelle, in der die beiden Psalmworte mit der Tatsache des Todes des Judas mitüberliefert waren.

veränderte Situation (Universalismus des Evangeliums) bewußt modifiziert: aus den „Zwölfen" als Repräsentanten des Volkes Israel werden die „Apostel" als Zeugen für den Herrn der Kirche und der Welt (Lukas 24, 48; Apg. 1, 8).

Demgegenüber will MENOUD zeigen, daß der Zwölferkreis auch noch zur Zeit des Lukas seine ursprünglich historische und eschatologische Bedeutung hatte. Selbst in der Heidenkirche hätte er seine Bedeutung als Garant dafür, daß das Heil zuerst Israel gilt (Apg. 3, 26; 13, 46), behalten. „Perdre ce fait de vue, ce serait, pour l'Église pagano-chrétienne, conclure hâtivement que Dieu a rejeté son peuple" (79). Die Kirche, in der der ursprüngliche Zwölferkreis seinen Wert verloren hätte[1]), gebe es nicht im NT, auch nicht bei Paulus! Aus verständlichen Gründen (weil er auch Apostel zu sein beanspruche) rede der zwar nicht vom Zwölferkreis (einzige Ausnahme: 1. Kor. 15, 5); die Vorzugsstellung Israels erkenne er aber uneingeschränkt an (Röm. 9–11; 1, 16 u.a.).

Jede der beiden Untersuchungen verrät Scharfsinn und basiert auf gewichtigen Argumenten. In ihren Ergebnissen befriedigen beide nicht, MENOUD noch weniger als MASSON. Es hätte zuvor der Frage nach dem Zusammenhang des Apostolates mit der Institution der Zwölf genauer nachgegangen werden müssen. 1. Kor. 15, 1 ff. und Gal. 1 f., die ältesten Zeugen zur Sache, scheinen sicher zu stellen, daß ein solcher Zusammenhang zur Zeit des Paulus *nicht* bestand. Beide Größen wurden zu einer späteren Zeit künstlich kombiniert[2]). Es wäre darum an der Zeit, daß der Ursprung des Apostelbegriffes einmal im Zusammenhang der lukanischen Theologie und überhaupt im NT untersucht würde[3]). Die „neuerdings wieder von W. SCHMITHALS[4]) mit gewichtigen Gründen vertretene These . . ., daß Apostelbegriff und -amt der Urgemeinde überhaupt ‚völlig fremd' waren"[5]), gibt dazu erst recht Veranlassung.

Zu „*Himmelfahrt und Pfingsten*" hat G. KRETSCHMAR – u.a. an Hand der Ikonographie – eine gründliche liturgiegeschichtliche Untersuchung angestellt. Es geht ihm dabei um die Frage, „ob wir es in der Apostelgeschichte – im Vergleich mit der liturgischen Überlieferung des palästinensischen Himmelfahrts-Pfingstfestes – mit einer historischen Tradition zu tun haben" (253). Um das Ergebnis gleich vorweg zu nehmen: KRETSCHMAR bejaht die Frage, indem er erst den Vergleich selber führt und schließlich die historische

1) So außer MASSON auch E. LOHSE und – mit einigen Reserven – auch E. HAENCHEN.

2) So G. KLEIN, ZKG 68 (1957), 369, im Anschluß an J. MUNCK, StTh 3 (1950/51) 104.

3) Vgl. dazu demnächst in FRLANT die Arbeit von G. KLEIN, Die Zwölf Apostel, Ursprung und Gehalt einer Idee.

4) W. SCHMITHALS, Die Gnosis in Korinth, FRLANT N. F. 48, 1956, 245; vgl. auch ZNW 47 (1956), 33 f.

5) G. KLEIN, ZKG 68 (1957), 368 f.

Rekonstruktion wagt, zu der ihn die neueste Sektenkunde (Qumran) ermutert: auf diesem Boden sieht er die Pfingsttradition vorbereitet. Ursprung des palästinensischen[1]) wie auch gesamtkirchlichen Pfingstfestes liege in „der theologischen Tradition" der „essenischen Gruppen", nicht in der des Rabbinates. Die christliche Pentekoste könne jedenfalls nicht unmittelbar von Apg. 1–2 abgeleitet werden; man müsse dafür auf das palästinensische Himmelfahrtsfest zurückgreifen. Daß letzteres aber in Palästina am 50. Tag nach Ostern begangen wurde, sei „eine ursprünglich liturgische Tradition" (234). Erst als Acta kanonisch geworden sei, habe ihre Datierung sich durchgesetzt und Himmelfahrt vom 50. Tag nach Ostern verdrängt, zuerst im Westen, dann (seit dem 4. Jahrh.) auch im Osten. Apg. 2 selbst sei jedenfalls nicht die „Urtradition" (237). Die habe vielmehr in „der Einsetzung der Zwölf in ihr eschatologisches Amt als Repräsentanten und vielleicht auch als Leiter der neuen Gemeinde" bestanden (237 mit Hinweis auf Num. 11, 16 f. als Parallele). Die Beziehung *dieser* Pfingstüberlieferung zu der Sinaitradition sei offensichtlich. Die Tradition vom Sprachenwunder in Jerusalem habe ihre Form in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit der Exegese von Ex. 19. Apg. 2, 1 gehöre „zum ältesten Bestand der Pfingsttradition" (244), welche ursprünglich nur in einem Kreis der Urgemeinde gelebt habe, der theologisch von den „Sekten" bestimmt gewesen sei[2]). „Erst durch Lukas und Johannes wurde sie Besitz der ganzen Kirche" (246, Anm. 170), woraus sich leicht ihr Fehlen bei Mk/Mt, Paulus und Hebräer begreifen lasse.

In einem letzten Punkt wird schließlich der historische Wert dieser Tradition untersucht. Ist die Pfingstüberlieferung historisch, dann müsse die Rückkehr der Jünger von Galiläa nach Jerusalem *vorher* stattgefunden haben. „Dann erhebt sich aber die Frage, ob nicht das Pfingstfest selbst der Anlaß für den Zug nach Jerusalem gewesen sein könnte[3]). Schawuot gehörte zu den Wallfahrtsfesten, an denen eigentlich jeder Israelit im Tempel zu erscheinen hatte" (252). Schon die Jünger in Galiläa hätten – wie später die Urgemeinde – um das Fest der Bundeserneuerung gewußt, das nach Jer. 31, 31 ff. an Zion gebunden sei. „Wenn die Jünger in Galiläa in dieser Tradition standen, dann war allerdings Anlaß genug vorhanden, zum Pfingstfest nach Jerusalem zu ziehen" (252 f.). Was sich dann im einzelnen in Jerusalem abgespielt habe,

---

1) Zur Genesis des jüdischen Pfingstfestes vgl. jetzt auch Art. *πεντηκοστή*, ThW VI, 44 ff. von E. Lohse.

2) G. Kretschmar stellt die Parallelen zwischen Qumran und Urgemeinde breit heraus (249 ff.) und hält es für sicher, daß einige Jünger Jesu sich aus jenen Kreisen rekrutierten. So auch O. Cullmann, s. unten S. 161.

3) Näher liegt die Vermutung, daß die Rückkehr der Jünger ein Zug zur Stätte der nahen Parusie war, vgl. E. Grässer, a. a. O. 205.

entziehe sich der Möglichkeit historischer Rekonstruktion. „Wir kennen nur das Ergebnis, die christliche Pfingstbotschaft" (253).

Inzwischen hat P. A. van Stempfoort diesem Versuch Kretschmars, eine Beziehung zwischen Acta 2 und dem jüdischen Inhalt des Festes herzustellen, widersprochen. Lukas sei daran nicht interessiert gewesen. „The Jewish feast only gives him the opportunity of using a loosely-connected chronological reference" (41). Ein ernst zu nehmender Einwand! Aber Kretschmar betont selbst das Hypothetische seiner Schau (253). Es ist bei einem solchen Gegenstand unvermeidlich. Seine Untersuchung ist aber mit solcher Gründlichkeit und Sachkenntnis geschrieben, daß ihre Ergebnisse dennoch die größte Beachtung verdienen.

Eine ebenfalls fundierte und gründliche Untersuchung der „Himmelfahrt" in der Interpretation des Lukas legte P. A. van Stempvoort vor. Methodisch vollkommen richtig schaltet er in zwei Vorbemerkungen zunächst einmal zwei die Interpretation belastende Momente aus: das ist einmal die Pfingst-*Chronologie*. Daran sei *vor* der pax Constantina noch niemand interessiert gewesen[1]), am wenigsten Lukas, der noch im „eschatologischen Wochenzyklus" gelebt habe und nicht im *annus ecclesiae* einer späteren Zeit. Zum anderen sei das die *Terminologie*. Auch sie dürfe in ihrer ekklesiologischen Ausprägung einer späteren Zeit nicht zur Interpretation herangezogen werden. Apg. 1, 2 spreche jedenfalls *nicht* von einer „Himmelfahrt". Nach diesen klärenden Vorbemerkungen untersucht van Stempvoort die beiden Texte Lukas 24, 50–53 und Apg. 1, 9–11 selbst. Er sieht darin zwei voneinander total verschiedene Versionen ein und desselben Geschehens. Die erste nennt er – im Anschluß an E. Stauffer – „doxologisch": Lukas gebe in seinem Evangelium „the first version of his theology of the Ascension" (36), wobei unter „Theologie" zu verstehen sei eine Reflexion über das tradierte Material des Kerygmas. Lukas gestalte diese Version alttestamentlich (im Hintergrund stehe als Parallele Sir. 50, 20–22) als letzte Christophanie, als großartige Vision des Christus als des „segnenden Priesters". Die zweite Version (Apg. 1, 9–11) nennt van Stempvoort „ekklesiologisch" und „historisch" – „with the accent on the work of the Spirit in the church" (39). Damit antworte Lukas auf die Fragen, warum die Christophanien aufhören, warum das Ende nicht komme, warum die Jünger an Jerusalem hängen, das doch die Propheten tötete. Also Apologie! Die besondere Bedeutung dieser 2. Interpretation aber sei die: Lukas sei einer der ersten, der die Probleme der „realized eschatology" formulierte und damit die Urkirche vor „an hysterical futurist eschatology" bewahrt hätte.

---

1) Origenes z. B. habe Pfingsten überhaupt noch nicht als besonderes Fest gekannt. Er habe lediglich von „Ostern *und* Pfingsten" gesprochen, und es sei tragisch, daß man später diesen *einen* Sonntag in zwei zerbrochen habe.

Diese Auskunft, daß die „Himmelfahrt" für Lukas ein Teil seines veränderten eschatologischen Entwurfes ist, verdient Beachtung. Nur muß man bei seiner „realized eschatology" daran denken, daß schon Paulus in gewisser Weise das Schwergewicht von einer futurischen Eschatologie auf eine präsentische Pneumatologie und damit Vergegenwärtigung des Heils verschoben hat. Dagegen ist es ganz unmöglich, die Mythologie von Apg. 1, 9–11 mit der „Realistik" der Schilderung zu bestreiten. Eben diese Realistik (Wolke, Engel) ist ja das Mythologische. Und Kümmel hat Recht: „Die Erzählung von der Himmelfahrt Christi ist ... eine dem ursprünglichen Glauben an die Auferstehung Christi gegenüber sekundäre ‚späte Legende' (Grass), die mit dem zentralen urchristlichen Glauben an die Auferstehung und Erhöhung Christi in Spannung steht und als Materialisierung dieses Glaubens einer Mythenkritik unterworfen werden muß."[1])

J. Sint hat untersucht, ob der Befehl zum Schlachten Apg. 10, 13 (11, 7) nicht den tieferen Sinn des Opferns impliziere. Sprachlich läßt sich die Frage nicht entscheiden: *θύειν* kann sowohl „opfern" (so im NT zumeist) als auch „schlachten" (so in der LXX) heißen. Jedoch von „Wesen, Art und Weise der Opfer" im AT her meint Sint den hintergründigen Sinn des Opferns für das *θῦσον* in Apg. 10, 13 behaften zu können. Keineswegs überzeugend. Lukas geht es um das *Essen* der unreinen und reinen Speise, nicht um das Opfer. Denn mit diesem legendären Zug in seiner Komposition der Corneliusgeschichte bereitet er die Legitimität der Heidenaufnahme in die Kirche vor. Man sieht nicht, welchen Sinn das Opfer an dieser Stelle hätte.

Eine äußerst interessante Studie hat A. Strobel über die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis (Apg. 12, 3ff.) vorgelegt. Nach V 3b geschah sie in den Tagen der ungesäuerten Brote, d.i. nach Ex. 12, 6–15 der 14.–21. Nisan. Haenchen sieht in dieser Notiz eine „eingeschobene Nebenbemerkung"[2]). Strobel mißt ihr mehr Bedeutung zu und meint gerade von hier aus mit Hilfe von Passa-Symbolik und Passa-Wunder die Erzählung näher beleuchten zu können. Er vermutet, daß Lukas sie aus einer judenchristlichen Quelle geschöpft habe, die wiederum auf eine Gemeinde zurückgehe, „in der die Relevanz der Passa-Symbolik nicht zur Diskussion stand" (212). Die Parallelen sollen das belegen: Apg. 12, 6 = Ex. 12, 12 LXX; Apg. 12, 7 = Ex. 12, 11(V 31) LXX; Apg. 12, 8 = Ex. 12, 11 LXX. – Apg. 12, 11 entspreche wörtlich der Redeweise Dan. III 95 Theod. *ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ*

---

1) W. G. Kümmel, Art. „Himmelfahrt", RGG³ III, 335.

2) E. Haenchen, Komm. 1959, 325. Nach J. Jeremias ist die jüdische Festbezeichnung *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων* „in einem so hellenistischen Werk wie AG auffällig ... und setzt voraus, daß sie den heidenchristlichen Gemeinden geläufig war" (ThW V, 900, Anm. 43).

καὶ ἐξείλατο (τοῦς παῖδας αὐτοῦ). Die neuere Exegese habe diese Parallele zwar bemerkt, übersehe aber, „daß der verbindende theologische Gedanke zwischen beiden Texten mit Midrasch Ex R 18 (81 a) belegt sei, wo davon die Rede ist, daß die Passa-Nacht die Nacht der Errettung der Gerechten Gottes ist (Hiskia, Chananja, Daniel)".

Obwohl Strobel zugeben muß, daß Lukas der in „urchristlich – quartadecimanischen Kreisen dominierenden Passa-Symbolik" (die auch die praelukanische Tradition gestaltet haben soll), sehr zurückhaltend gegenübergestanden hat[1]), zieht er aus diesen Parallelen nun doch sehr weitreichende Schlüsse für die Tradition der Apostelgeschichte: (1) „Die Wahrheit der Passa-Verheißung, so klingt es aus der lukanischen Erzählung noch heraus, hat sich auch dem Apostel Petrus erwiesen" (214). Nun, die „Folgerung" liegt zumindest nicht „nahe", „daß damit Legitimität und Recht der urchristlichen Passa-Erwartung betont werden sollten" (ebd.). (2) Fragwürdig ist auch der Schluß, „daß das Befreiungswunder in der vorlukanischen Fassung tatsächlich auf die Passa-Nacht (14./15. Nisan) verlegt worden war" (ebd.). Es läßt sich nämlich keineswegs beweisen, daß die tiefere Passa-Symbolik bei Lukas nur auf Grund seiner „historisierenden Einarbeitung des Stückes in die Apg." verloren gegangen sei (ebd.). Tatsache ist freilich, daß die Epist. Apost. Passa-Termin und Befreiungstermin expressis verbis identifiziert (bei Strobel zitiert S. 214). Wiederum läßt sich nicht beweisen, daß diese Interpretation an die vorlukanische anschließt. So hat es aufs Ganze den Anschein, als liege in dieser Studie eine überscharfe Exegese vor, die überall hintergründige Zusammenhänge sieht, für die nichts spricht als eine mehr oder weniger gut begründete Vermutung.

Über die sog. *Bekehrung des Paulus* liegen bekanntlich drei voneinander abweichende Berichte vor. E. Haenchen hat daran die Kompositionstechnik des Lukas demonstriert[2]). W. Prentice führt daran den nun schon oft gelieferten Nachweis, daß die Reden der Apg. keine „echten Reden" sind, sondern „Erfindungen" des Lukas. Den wirklichen historischen Sachverhalt entnimmt Prentice allein Gal. 1, 15–17. Den dort vollkommen klaren Vorgang („innere Wandlung", von Gott bewirkt) habe Lukas – dem Geschmack des 1./2. Jahrhunderts sich anpassend – zu einer Wundergeschichte umgestaltet (Apg. 9), weil man einen solchen Wechsel nicht geglaubt hätte, ohne ein

---

1) Diese Zurückhaltung des Lukas erklärt Strobel mit dessen eschatologischem Entwurf, der auf Eliminierung der Naherwartung ziele, die wiederum aus der Passa-Symbolik „resultiere". Darüber hat Strobel inzwischen ausführlich gehandelt in ZNW 49 (1958), 157–196 („Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lk 17, 20f.") und in NovTest II (1958), 199–227 („Zum Verständnis von Mt XXV 1–13").

2) Siehe oben S. 131.

Mirakel dabei zu haben. Man mag solche Erwägungen anstellen, aber wahrscheinlicher ist, daß Lukas den Grundstock von Apg. 9 doch schon in einer Tradition vorgefunden hat.

Wesentlich konservativer urteilt H. G. Wood. Er zweifelt nicht daran, daß die Szene auf der Straße nach Damaskus eine geschichtliche Grundlage hat. Sachlich stehe das, was Lukas in Apg. 9 berichte, keineswegs im Gegensatz zu Gal. 1: die Wendung des Paulus beruht auf göttlicher Tat. War ihm das Kreuz bislang das „Stolperholz", das ihn zur Verfolgung der Christen trieb, so wird durch das Bekehrungserlebnis das Stolperholz zum „Eckstein". Paulus gewinne sein Verständnis von der Gesetzesfreiheit. Das Gericht über sein bisheriges (pharisäisches) Selbstverständnis sei die Folge (nicht der Inhalt! gegen Bultmann) seines Bekehrungserlebnisses.

Folge oder Inhalt – der Unterschied wäre nicht groß. Abgesehen von seiner historischen Vertrauenserklärung zu Apg. 9 wird man sonst der Interpretation von Wood gerne zustimmen.

Die chronologische Abfolge der Reisen des Paulus nach Jerusalem (Duncan, Funk, Dupont) hält noch immer die Acta-Forschung in Atem. Jedes Jahr bringt einige Aufsätze über diesen Gegenstand. Kein Wunder, da die divergierenden Aussagen zwischen Galater einerseits und Acta andererseits jedweder Kombinatorik allen nur möglichen Spielraum lassen. Der wird dann auch weidlich ausgenutzt. Am meisten von Sanders! Seine wichtigsten Ergebnisse: (1) der 2. Besuch des Paulus in Jerusalem lag vor Ostern 44; (2) der in Gal. 2, 9 genannte „Jakobus" (westl. Text!) ist darum nicht der Herrenbruder, sondern der Sohn des Zebedäus, den Herodes-Agrippa (gest. 44 n. Chr.) hat töten lassen (Apg. 12, 2); (3) Paulus wurde 31 bekehrt; (4) Paulus war beim Apostelkonvent Apg. 15 nicht anwesend, sondern allein auf der 2. Missionsreise; (5) Galater wurde nach Apg. 15 verfaßt.

Der Nachteil dieser Ergebnisse ist der, daß sie weniger auf Textanalyse, denn auf „reconstitution imaginative" der Ereignisfolge beruhen, wie Dupont mit Recht bemängelt[1]).

Funk untersuchte das „Rätsel" der sog. famine-visit Apg. 11, 27–30; 12, 25. Hier tauchen bekanntlich Schwierigkeiten mit der Chronologie des Galaterbriefes auf[2]). Funks Ergebnis (die schwierigere Lesart Apg. 12, 25 zeige,

1) J. Dupont, RB LXIV (1957), 37ff.

2) Der Frage, *wann* die Hungersnot Apg. 11, 28 stattgefunden hat, ist J. Dupont nachgegangen (RB LXII, 1955, 52ff.). Er setzt sie – nach Josephus – auf 45 an. Nach der Darstellung des Lukas hat aber die Reise des Paulus nach Jerusalem anläßlich der Hungersnot viel früher stattgefunden, nämlich unter Herodes Agrippa (gest. 44). Dieser Synchronismus sei gekünstelt. Lukas wolle sich noch vor der ersten Missionsreise einführen, indem er die Hungersnot mit der unter Claudius zusammen-

daß die Hungersnot ursprünglich später stattgefunden habe. Lukas habe sie an einer Stelle eingeschoben, wo er sie um seiner Konzeption willen für beson sonders wirkungsvoll hielt. An sich müsse zwischen 11, 26 und 27 die ganze Geschichte der Missionsreisen des Paulus und Barnabas stehen) veranlaßte J. Dupont, der ganzen Sache noch einmal in einer gründlichen Studie nach zugehen (Nov. Test. I, 1956). Sie bestätigt nur, was man schon lange weiß alle Versuche, den Textsinn von Apg. 12, 25 zu behalten, scheitern. Niemand kann deutlich machen, warum Paulus und Barnabas, gesandt von Antiochien nach Jerusalem „zurückkehrten", warum sie Johannes Markus mit sich nach Jerusalem führten und wieso sie 13, 1 wieder in Antiochien sind[1]). Im Anschluß an Haenchen schlägt Dupont darum eine andere Lösung vor: Ohne die Konjektur von Westcott/Hort *ὑπέστρεψαν, τὴν εἰς Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες διακονίαν* zu übernehmen, nähert er sich doch ihrem Sinn: *ὑπέστρεψαν, εἰς Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν* („ayant à [pour] Jérusalem accompli leur ministère", 303). *Εἰς* steht also (wegen *διακονία* = zu Gunsten von Jerusalem, 303) für *ἐν*. Es treffen dann freilich – grammatisch sehr hart – zwei Partizipien aufeinander, was jedoch im Koine-Griechisch denkbar sei (als Vergleich Apg. 4, 33; 19, 20; Lk 17, 15; 10, 17). Der Vorzug dieser Erklärung ist der, daß sie sich auf die beste Lesart stützt und zugleich der Literarkritik Rechnung trägt.

Die *Stellung des Petrus in der Urchristenheit* wird von Schulze-Kadebach auf breitester Basis (Synoptiker, Acta, Paulinen) untersucht. Uns interessiert hier nur der Befund, der sich ihm aus der Apostelgeschichte ergibt. Danach sei eines unbestreitbar: die „Führertätigkeit" des Petrus (Hauptbeleg: die „Visitationsreise" nach Samarien, 6, 2ff.). Sehr bald schon, spätestens 44 n.Chr., tritt an seine Stelle der Herrenbruder Jakobus. Die Gründe für diesen Wechsel an der Spitze seien unbekannt, der Wechsel selber jedoch historisch unbestreitbar: Apg. 12, 17 läßt Petrus seine Befreiung aus dem Gefängnis „Jakobus und den Brüdern" melden und verläßt dann Jerusalem. Auf dem sog. Apostelkonvent (Apg. 15) ist er nicht mehr der erste Mann der Gemeinde[3]). Paulus trifft bei seinem letzten Besuch in Jerusalem (Apg. 21, 17ff.) nur noch Jakobus an (V 18).

---

rückt als einer Not, die noch frisch im Gedächtnis liege (55). Chronologisch gesehen gehöre die Reise von c. 11 + 12 in die Zeit von c. 15; das sei auch die Zeit der Ereignisse von Gal. 2, 1–10.

1) Vgl. W. G. Kümmel, ThR N.F. 14, 1942, 170.

2) Erwiesen ist nicht, daß er Jerusalem endgültig schon zu diesem Zeitpunkt verlassen hat. Vgl. W. G. Kümmel, ThR N.F. 17, 1948, 31. Beim Apostelkonzil – um 48 ist er noch einmal dort.

3) Ob das allerdings mit Gal. 2, 9 gestützt werden kann (Jakobus rangiert hier vor der Aufzählung *vor* Kephas), ist fraglich.

In der Verkündigung des Petrus sieht Schulze-Kadelbach keinen sachlichen Gegensatz zu Paulus. Er hätte richtiger sagen müssen: in der Verkündigung des Petrus, wie *Lukas* sie wiedergibt. Das Fazit der Arbeit: was wir im NT über die Stellung des Petrus hörten, sei eine „Entfaltung des Wortes Mt 16, 17 ff....“ (12). Wobei nur zu beachten ist, daß Matth. 16, 17 ff. nicht am Anfang, sondern am Ende der Petrustradition stand! Das Gegenteil ist auch von Schulze-Kadelbach nicht bewiesen, obgleich er meint, stilistische Beobachtungen sprächen dafür, daß Markus das Petrus-Wort aus einem dem Matth. vorliegenden Traditionsstück „herausgebrochen“ habe (12).

H. J. Schoeps hat sich trotz der teilweise sehr scharfen Kritiken[1]), denen seine Bücher über die Geschichte des Judenchristentums ausgesetzt waren, nicht entmutigen lassen, die dort erarbeiteten Ergebnisse nun noch einmal in einem Aufsatz zusammenzutragen. Da keine neuen Argumente und Ergebnisse gebracht werden, genügt diesmal der einfache Hinweis darauf. W. G. Kümmel hat an dieser Stelle die Haltlosigkeit besonders der Quellenrekonstruktionen festgestellt[2]).

3. Qumran und die Apg.

Die Qumran-Funde haben der Erforschung der Geschichte und Verfassung der Urgemeinde ganz neuen Auftrieb gegeben[3]). Einige bei erster Veröffentlichung der Funde sofort in die Augen springende Parallelen zwischen Organisation und Leben der Qumran-Sekte einerseits und der Urgemeinde andererseits ermunterten zu einem religionsgeschichtlichen Vergleich. Auch theologisch sah man Vergleichsmöglichkeiten, wovon vereinzelt schon in diesem Bericht die Rede war (Mussner; Kretschmar). Aufs Ganze kann man sich jedoch des Eindruckes kaum erwehren, als habe man in der ersten Entdeckerfreude doch etwas übereilt Kombinationen angestellt und Schlüsse gezogen. Was bislang an „Parallelen“ erbracht wurde, ist jedenfalls nicht geeignet, die Acta-Forschung in irgendeiner Weise zu revolutionieren.

S. E. Johnson stellt folgende Parallelen zwischen Qumran und Urgemeinde heraus: (1) Geistempfang als Unterpfand zum ewigen Leben, Apg. 2, 38 =

1) W. G. Kümmel in StTh 3 (1949/51), 188 ff.; W. Schneemelcher in VF 1949/50 (1951/52), 229 ff.; G. Bornkamm, ZKG 64 (1952/53), 196 ff.; R. Bultmann in Gn 26 (1954), 177 ff.

2) ThR N.F. 22, 1954, 147 ff.

3) In Amerika hat man die wichtigsten Arbeiten über Qumran und seine Bedeutung für das NT in einem Sammelband herausgebracht (Stendahl). Die Aufsätze von O. Cullmann, S. E. Johnson und Bo Reicke sind darin aufgenommen. Eine deutsche Übersetzung des Buches ist geplant. H. Braun hat außerdem einen Forschungsbericht für die ThR in Aussicht genommen, in dem er die Literatur zur Frage „Qumran – NT“ zusammenhängend behandeln wird (vgl. ZThK 56, 1959, 1, Anm. 1).

1 QS IV 6. Die Taufe setze als Ritus der Reinigung und Aufnahme wie in Qumran so auch bei Johannes dem Täufer und im Urchristentum die *Buße* voraus. 1 QS VIII 14 zitiert als Schriftbeweis ebenfalls Jes. 40, 3, allerdings verbunden mit der Forderung nach dem Tora-Studium. Ohne Parallele in Qumran sind allerdings die Geistphänomene (Glossolalie etc.)[1]. (2) Gemeinsames Leben, Apg. 2, 44f.; 4, 34–37 = 1 QS I 12; VI 16–20 (Gütergemeinschaft). (3) Die „fromme Armut". (4) Die Organisation der Gemeinde: auch Qumran wird geleitet von 12 Vorstehern und drei Priestern, dem „hohen Rat" (1 QS VIII 1), wie die Urgemeinde geleitet wird von den Aposteln und Ältesten (Apg. 15, 6. 22f.)[2]. Hier wie dort komme den „Zwölfen" „heilsgeschichtliche Bedeutung" zu (Bo Reicke); sie seien Leiter einer Gemeinschaft, die apokalyptische Erwartungen pflegt, Lukas 22, 29–30 = 1 QS VIII (Johnson). Die „Säulen" der Urgemeinde seien vielleicht eine Analogie zu den drei Priestern der Qumran-Sekte (Johnson)[3]. Die Verfassung auf eine Formel gebracht: Qumran sei eine „organische Mischung von Oligarchie und Demokratie" (Bo Reicke 109), entspreche also genau dem Bild der Urgemeinde[4]. Dagegen vertrete die Damaskusschrift schon eine spätere Entwicklungsstufe als Qumran: hier sei die Verfassung bereits monarchisch. (5) *ha-rabbim* 1 QS = Apg. 6, 2. 5; 4, 32. (6) Das gemeinsame Mahl mit Priester, Brot, Wein und Brotbrechen, Apg. 2, 42–47 = 1 QS VI 2–3, abgesehen von der priesterlichen Segnung (vgl. Did. 9, 1–4). (7) Schriftzitate und Bibelinterpretation seien hier wie dort die gleichen.

Die Konsequenz, die man aus diesen „Parallelen" zieht, ist überall ein leises Fragezeichen, das man hinter die Originalität der Urgemeinde setzt. Nun, niemand wird die zum Teil ins Auge springenden Übereinstimmungen in Organisation und Leben der beiden Gemeinschaften leugnen. Man fragt

---

1) Die Einmaligkeit der christlichen Taufe als Akt „qui agrège définitivement à la communauté" (106) betont mit Recht Daniélou als entscheidenden Unterschied sowohl zu den essenischen Bädern als auch zum Initiationsritus bei der Qumran-Sekte.

2) In der Sektenregel werden die Mitglieder des „hohen Rates" mit Bezeichnungen belegt wie „erprobte Männer", „wertvoller Eckstein", „Grund der Gemeinde", was Bo Reicke zu einem Vergleich mit Matth. 16, 18; Gal. 2, 9; 1. Tim. 3, 15 und Offbg. 21, 14 veranlaßte. J. Daniélou erkennt in dem *mebaqqer*, dem Inspektor jeder Versammlung, gar den christlichen „Bischof", wie er in Petrus und Jakobus als jeweiligem „Chef der Vereinigung" vorgebildet sei (111).

3) „Can it be that the three pillars of the Jerusalem Church were priests in the Zadokite sense (CD IV 2f.) and that such a priesthood existed for a brief time?" so fragt Johnson 135. Petrus und Andreas seien immerhin Jünger des Täufers gewesen, Joh. 1, 40!

4) Anders urteilt freilich Haenchen (Komm. 1959, 129f.).

sich aber, was sie noch bedeuten, wenn man daneben die sehr viel größeren *Unterschiede* hält: daß man im NT nichts weiß von Novizen, von Probezeit, Einteilung in Klassen, gemeinsamem Leben und Arbeiten der Brüder und vielem anderem. Sind die dann noch aufweisbaren Analogien nicht solche, die sich zwangsläufig bei jedem Vergleich von organisierten eschatologischen Gemeinschaften ergeben, zumal, wenn sie örtlich und zeitlich so eng beieinander liegen, und wenn sie überdies auch noch an ein und dieselbe Tradition angeschlosssen sind: den alttestamentlichen קהל ?

Die sowohl in ihrer Begründung als auch in ihrer Konsequenz phantastischste These kommt von O. Cullmann. Er stellt nämlich schlicht die Frage, ob die „Hellenisten" von Apg. 6, 1 nicht das Verbindungsglied seien zwischen Essenern und ersten Christen. Sie gehörten „to the original Church from the beginning; they are not thus a result of the Diaspora" (25). Cullmann spricht von Zusammenhängen zwischen essenischem Gedankengut und dem der „Christian Hellenists" (29), die insbesondere im vierten Evangelium zutage treten, und vermutet, daß es eben die *Ἑλληνισταί* der Apostelgeschichte waren, die „in some way (were) connected with the kind of Judaism we find in the Qumran texts, as well as in the related books of Enoch, the Testament of the Twelve Patriarches, and the Odes of Salomon, which also belong to the Qumran pattern" (29).

Die bislang als harmlose ethnologische Herkunftsbezeichnung verstandene Vokabel *Ἑλληνισταί*[1]) wird hier plötzlich zu einer geschichtlichen Größe erster Ordnung. Mit Recht konstatiert P. Winter: „Wenn Cullmanns Auffassung sich als richtig erweisen sollte, so bliebe Petrus wohl der Ruhm, der erste gewesen zu sein, der verkündete, daß Jesus der durch seine Auferstehung zum Gottessohn berufene Messias sei – aber die eigentlichen Schöpfer des Christentums, die Urheber ‚paulinischer', ‚deutero-paulinischer' und ‚johanneischer' Gedanken wären die ‚Hellenisten' der Acta gewesen..."[2]).

S. Vernon McCasland hat das allein in der Apg. absolut gebrauchte Wort *ὁδός* mit 1 QS verglichen und kommt dabei zu folgendem beachtlichen Er-

1) Lukas wird unter den „Hellenisten" griechisch sprechende Diasporajuden verstehen, die in Jerusalem ansässig geworden sind (vgl. Haenchen, Komm. 1959, 214. 220). Cullmann aber übersetzt *ἑλληνίζειν* mit „griechisch leben" statt – wie es allein richtig wäre – mit „griechisch reden". Apg. 6 1 aber redet von „Hellenisten", die „Hebräern" gegenüberstehen (vgl. Haenchen, a. a. O. 214).

2) P. Winter, ThLZ 1957, 835. – Zur Kritik an Cullmann vgl. jetzt auch Haenchen, Komm. 1959, 214, Anm. 1: „Die eigentliche Schwierigkeit liegt ... darin, daß Cullmanns Charakterisierung der Hellenisten mit einem inneren Widerspruch belastet ist: einerseits sollen sie synkretistische Tendenzen haben in dem Maße, daß sie die Heidenmission beginnen, andererseits sollen sie eng mit Qumran zusammenhängen, das gesetzlicher als gesetzlich ist."

gebnis: „Ἡ ὁδός, הדרך as a designation of Christianity was derived from Jsa 40, 3 and that is an abbreviated form of ‚the way of the Lord'; that the idiom הדרך was used in a similar sense by Qumran as a designation of its life; that Christians probably derived the idiom ultimately from Qumran; and that the agent of the transmission was John the Baptist" (230). In dem 1954 erschienenen V. Band des „Theologischen Wörterbuches" hat W. Michaelis geschrieben, daß dieser absolute Sprachgebrauch der Apg. „seiner Herkunft nach nicht sicher erklärt werden kann" (95), wies zugleich aber doch als möglichen Vergleichspunkt auf Damask I, 13; II 6 hin, wo die Abtrünnigen charakterisiert werden als „die, die vom Wege abweichen und die Satzung verachten" (II, 6), bzw. als „die vom Wege Weichenden" (I 13). Allerdings warnte Michaelis vor einer Überschätzung solcher sprachlicher Beziehungen, da sie ihm nicht hinreichend erhärtet schienen. Der neueste Beitrag von Mc Casland könnte solche Bedenken durchaus zerstreuen.

4. Zur Theologie der Apg.

Die Arbeiten zur Theologie der Apostelgeschichte fließen spärlich. Eine Überraschung auf diesem Gebiet ist zweifellos die Tatsache, daß die seinerzeit im Anschluß an Ph. Vielhauer von G. Harbsmeier so leidenschaftlich gestellte Alternative: „entweder Paulus oder Lukas"[1]) auf dem breiten Feld der Acta-Forschung wieder ganz zurückgetreten ist. Lediglich O. Bauernfeind hat noch einmal ausdrücklich zur Frage nach der Entscheidung zwischen Paulus und Lukas Stellung genommen. Er tut es aus der Sorge heraus, daß das Durchpauken dieser Entscheidungsfrage eine „Abwanderung" der „angeregten kirchlichen Laien in die Splittergruppen" zur Folge haben könnte (71). Schon früher[2]) hatte Bauernfeind in einer Diskussion mit Harbsmeier sachte die Bremsen gezogen und davor gewarnt, das NT allein nach Paulus zu interpretieren. Es bleibe als Aufgabe „die Frage nach dem Eigengewicht der lukanischen Tradition" (353). Die theologische Charakterisierung des Paulus in der Apg. könne in einem theologischen Vergleich zwischen Paulus und Lukas vielleicht einen Teilabschnitt bilden, aber nicht den Ausgangspunkt (88, Anm. 51). Denn Lukas habe in sein Paulus-Bild gar nicht das hineinzeichnen wollen, was wir „Theologie" nennen (gegen Vielhauer). Ihm gehe es um ein „Gesamtbild", nicht um „theologische Prin-

1) G. Harbsmeier, Unsere Predigt im Spiegel der Apostelgeschichte, EvTh 1950/51, 352–368, bes. 365. Bekanntlich hat Harbsmeier davon bedenkliche Fehlentwicklungen in der EKiD abgeleitet.

2) O. Bauernfeind, Vom historischen zum lukanischen Paulus, EvTh 13 (1953) 347–353.

ipien" (87). Ebenso irrig sei die Meinung, Lukas predige in seinen Reden elbst unmittelbar (gegen DIBELIUS). Wir erfahren nur, „welche Vorstellung on der apostolischen Missionspredigt er bei den Lesern erwecken will" (84).

Nun, gerade das „Gesamtbild" ist ein *theologisches* von großer Originalität nd Eigenwilligkeit. Und gerade die Art und Weise, wie Lukas eben nicht nur radiert, sondern *gezielt* schreibt und komponiert, kennzeichnet ihn als ‚Theologen". Darin ist E. LOHSE in seiner Studie sehr viel einsichtiger verfahren, in der er Lukas „als Theologen der Heilsgeschichte" charakterisiert 264). Den Rang wird ihm niemand streitig machen, wenn man sieht, wie Lukas beansprucht, „nicht nur ein schlichtes Erbauungsbuch für die Gemeinde zu schreiben, sondern christliche Literatur zu schaffen und die christliche Botschaft in die große Welt einzuführen..." (LOHSE 257). LOHSE hat sehr schön gezeigt, wie das ganze Programm des Lukas implizit in seinem Prolog Lukas 1, 1 ff. enthalten ist, und wie er von daher seine Geschichtsschreibung entfaltet als eine „Theologie der Heilsgeschichte" (ebd.). Wenn man sieht, wie sehr er sich darin sowohl von Markus als auch von Paulus abhebt, wie sehr er ihnen gegenüber gerade auch theologisch neugestaltet – etwa in der Christologie, in der Eschatologie, – ist es vielleicht doch nicht mehr so ganz abwegig, vom „Paulinismus" oder gar „Frühkatholizismus" bei Lukas zu sprechen. BAUERNFEIND hat Recht: darüber entscheidet nicht allein die Charakterisierung des Paulus in der Apg., aber eben doch das Gesamtwerk! Und dankbar darf man BAUERNFEIND sein, daß er das Problem „Paulus oder Lukas" mit solcher Besonnenheit entschärft und in die Vielzahl der neutestamentlichen Probleme eingeordnet hat.

Die *Vision des Stephanus* (Apg. 7, 55f.) wählte H. P. OWEN als Ausgangspunkt für eine grundsätzliche Betrachtung der lukanischen *Eschatologie* in Acta. Er geht dabei aus von dem auffallenden ἑστῶτα in V 55, das von Lukas – da er Ps. 110 zitiert – nicht grundlos anstelle von καθῆσθαι gesetzt sein könne[1]). Welches also ist sein Motiv zur Variation? Die veränderte eschatologische Situation, in der Lukas schreibt! OWEN meint gegenüber den älteren Erklärungsversuchen[2]) weiterzukommen, wenn er das „Stehen" in einen eschatologischen Zusammenhang stellt[3]). Für Lukas seien folgende sechs Termini, mit denen er den Weg Christi vom Kreuz bis zur Wiederkunft be-

1) Die Auskunft von DODD: „stehen" sei hier ein Äquivalent zu „sein" (vgl. Lk 5, 2), findet nicht die Zustimmung von OWEN.

2) Es waren im wesentlichen drei: (a) Jesus hat sich zur Begrüßung seines ersten Märtyrers erhoben (so seit BENGEL die meisten Ausleger); (b) der Menschensohn ist – wie der Engel – als vor Gott *stehend* vorgestellt; (c) der Menschensohn ist als Zeuge dargestellt, der seinen bedrängten Jünger rechtfertigt.

3) Auch diese Interpretation ist nicht ganz neu. Sie wurde ähnlich vertreten von LOISY, Les Actes des Apôtres, 1920, 349.

schreibt, charakteristisch: (1) ἔξοδος (Tod, Lk 9, 31); (2) εἰσελθεῖν (Eintritt in die Auferstehungsherrlichkeit, Lk 24, 26); (3) ἀναλαμβάνεσθαι (Himmelfahrt, Apg. 1, 2. 11. 22; 2, 34); (4) καθῆσθαι (Sitzen zur Rechten Gottes Lk 20, 42; 22, 69; Apg. 2, 34); (5) ἑστάναι (Apg. 7, 55f.); (6) ἔρχεσθαι (Wiederkunft, Lk 9, 26 u. ö.; Apg. 1, 11 u. ö.). Das Ganze sei eine wohlabgewogene Klimax (drei Wörter für die irdische, drei für die himmlische Existenz Christi), in der das ἑστῶτα seinen verbindenden Platz zwischen (4) und (6) habe. Christus erhebe sich als Vorbereitung zu seiner Wiederkunft, die unmittelbar bevorstehe. „Stephen's Vision is proleptic. He sees forward to the glory of the parousia" (225). Zu vergleichen sei Lk 9, 32. Für die lukanische Eschatologie in der Apg. sei c. 7 insofern bedeutsam, als von nun an weder καθῆσθαι noch ἔρχεσθαι gebraucht würden. Lukas lasse uns in der *Erwartung*. Sein Evangelium lasse die Konfrontation mit dem Problem der Parusieverzögerung spüren. Die Antwort darauf aber sei die Ermahnung zur wachen Bereitschaft: Christus kommt bald! Schon zeigt er sich Stephanus „stehend". Wir müssen nur *treu* sein, da nur der Vater Zeit und Stunde weiß. Vor der ἀποκατάστασις πάντων aber kann er den Sohn nicht senden.

Nun, es ist richtig, daß Lukas die eschatologische Erwartung im Sinne der ausgebliebenen Parusie modifiziert[1]). Die Wachsamkeitsforderungen haben hier ihren Ort. Aber sie werden gerade *nicht* begründet mit der unmittelbaren Nähe der Wiederkunft, sondern mit dem Verzug und der daraus resultierenden Ungewißheit: man muß *immer* bereit sein![2]) Eine andere Frage ist freilich, ob nicht eine alte Tradition verwertet ist, die tatsächlich das ἑστῶτα als Reflex einer ursprünglich akuten Naherwartung bewahrt hätte. Dann käme Bauernfeind mit seiner Vermutung zu seinem Recht, daß der abweichende Zug für die Echtheit des Visionsberichtes spreche[3]). Mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat das jedoch auch nicht.

Grundsätzlich ist das Thema *Acts and Eschatology* in einem Aufsatz von H. J. Cadbury angegangen worden. Er zeigt zunächst die enge Verzahnung der Parusie mit den Grundtatsachen des Urchristentums: mit Auferstehung und Gabe des Hl. Geistes. Lukas allein sei es auch, der mit der *Himmelfahrt* ausdrücklich die Bedingungen für eine Wiederkunft vom Himmel her geschaffen habe. Letztere sei von Lukas durchgängig mit traditionell-apokalyptischen Zügen gestaltet. Jeder Versuch, das in Dodds Schema von der „realized eschatology" einzupassen, müsse scheitern. Ebenso sei Conzelmanns These von der „Mitte der Zeit" eine Fehlinterpretation: Gegenwart und Vergangenheit heben die Bedeutung der Zukunft nicht auf (321). Dagegen wird O. Cullmanns Darstellung der urchristlichen Eschatologie volles Lob

1) Vgl. die oben S. 101, Anm. 1 genannten Arbeiten.
2) E. Grässer, a. a. O. 84ff. 3) O. Bauernfeind, Komm. 120.

gezollt. *Sowohl* traditionelle futurische Eschatologie *als auch* ihre Modifikation im Sinne der ausgebliebenen Parusie sei typisch für Lukas (315).

Dieses Sowohl-als-auch ist von außen betrachtet sicher richtig. Nur muß man sehen, daß im eschatologischen Entwurf des Lukas die traditionell-apokalyptischen Motive eben nur noch *Tradition* sind für eine in beliebig großer Entfernung gedachte Wiederkunft, daß sie aber keine die Gemeinde unmittelbar aktualisierende Kraft mehr haben. Sondern die geht jetzt von der Jesuszeit als der „Mitte der Zeit" aus. Damit ist die apokalyptisch-futurische Eschatologie zwar nicht eliminiert oder durch eine „realized eschatology" ersetzt, wohl aber dezentralisiert.

O. Cullmann hatte im Kyrios-Titel den Schlüssel zum ältesten christlichen Bekenntnisgut gesehen. Von ihm angeregt hat nun O'Neill den Gebrauch des Wortes κύριος in Acta untersucht. Er kommt nach einer minutiösen Bestandsaufnahme und Stellenauswertung zu dem Ergebnis, daß drei Bedeutungsmöglichkeiten zu unterscheiden seien: (1) Gott Israels; (2) Jesus; (3) Gottheit, wozu dann noch Stellen kämen, an denen es undefinierbar sei, ob Jesus, Jahwe oder beide gemeint seien. (Tabelle mit Stellenangabe S. 171). Auch der neue Bedeutungsinhalt von Phil. 2, 5–11 lege in Apg. 2 vor: Christus wird der *Titel* κύριος gegeben, und das Bekenntnis zu ihm hängt fortan am Geist (1. Kor. 12, 3).

In der alten Streitfrage, ob schon die Urgemeinde Jesus als den „Herrn" bezeichnet und als solchen angerufen habe, stellt sich O'Neill gegen Bousset, der das energisch bestritten hat[1]). O'Neill sieht den hellenistischen Einfluß zwar auch, meint aber doch, daß das hebräische *adonai* hinter dem Titel liege. Den schwerwiegenden Einwand, wieso das monotheistische Judentum Jesus den Titel „Herr" geben konnte, beantwortet er damit, daß es keine andere Möglichkeit gegeben habe, die Bedeutung von Jesu Inkarnation, Tod, Auferstehung und Erhöhung zu proklamieren. Gerade diese Proklamation aber sei ein wesentlicher Bestandteil der Acta.

Ob Bousset nun wirklich widerlegt ist, scheint mehr als fraglich[2]). Abgesehen davon aber ist die Studie ein lehrreicher Beitrag zu einem Stück Acta-Theologie.

Den wunderlichsten Beitrag zur Acta-Forschung der letzten Jahre hat zweifellos E. Barnikol geliefert. Die Art und Weise, wie er das Fehlen der *Taufe* in den Quellenschriften der Apg. nachweisen will, ist nach Methode und Diktion beispiellos. Wo immer in der Apg. von der Taufe die Rede ist, wird sie als lukanischer Einschub in die beiden (von Barnikol postulierten) Quellenschriften P 2 (Petrus-Philippus-Quelle Apg. 1–12; 15) und PG (Pau-

1) W. Bousset, Kyrios Christos, 1913, 2. Aufl. 1921.
2) Vgl. R. Bultmann, Theol. d. NT, 1953, 52. 123ff.

lus-Geschichten oder Wir-Quelle, c. 13–28)[1]) bezeichnet. Ursprünglich sei in diesen Quellenschriften nur von einer „unkultischen Geist-Taufe" die Rede gewesen. Die „pneumatische Christlichkeit der apostolischen als der vorkirchlichen Zeit" habe nur Geistempfang, Glossolalie, Brotbrechen und Handauflegen gekannt, nicht aber die christliche Gemeindetaufe. Die sei erst durch Lukas in die apostolische Zeit hineingedeutet und vordatiert worden. „Lukas bejahte die Geist-‚Taufe', d.h. den Geist-Empfang beim Zum-Glauben-Kommen, ignorierte ihren antikultischen Charakter und verband sie mit der Wassertaufe des Johannes und des Heidentums zur sakramentalen Gemeinde-Taufe der Sündenvergebung durch Christus" (4).

Nur, um Barnikols Methode zu kennzeichnen, einige Proben seiner Argumentation, die durch ihren Rationalismus besonders befremdlich wirkt: Zu Apg. 2, 41: „Wie soll man sich die sofortige Massentaufe vorstellen?" (5). Zu 9, 18f.: „In welcher Gemeinde soll der Wildfremde sofort, ohne Unterweisung am gleichen Tage, zur selben Stunde noch vor dem Essen getauft werden?" (9). Ähnlich wird zu 16, 14f. und 16, 29–34 argumentiert (15). Daneben trägt das argumentum e silentio die Hauptbeweislast. Wo immer *nicht* von der Taufe die Rede ist, dient das als Indiz gegen eine Taufpraxis in der Urgemeinde. So etwa bei Ananias und Saphira Apg. 5, bei der Bestellung der Diakone 6, 1–7, bei der Anklage gegen Stephanus 6, 9–8, 3 usw. Auf diese Weise läßt sich natürlich alles „beweisen"! Genug. Es ist ein offenes Geheimnis, daß das bloße Glauben an den Namen Jesu etwa in Spannung steht zur sakramentalen Taufe als der unabdingbaren Heilszueignung. Außerdem weiß man, wie gleichgültig dem Apostel Paulus das Taufen (nicht die Taufe!) war (1. Kor. 1, 13ff.). Er setzt aber Röm. 6, 3; 1. Kor. 12, 13 voraus, daß alle Christen getauft sind. D.h., es scheint sicher, daß in der Urgemeinde die Taufe von Anfang an als Aufnahmeritus vollzogen wurde[2]). Die eben genannte Spannung ist doch nicht damit gelöst, daß ich – wie Barnikol – nun einfach alle Taufstellen in Acta als Interpolation eliminiere. Das ist in dieser Form nur möglich, wo ich überhaupt keine Notiz genommen habe von der bisherigen Forschung, weder was die Quellen der Apg., die Geschichte des Urchristentums noch die Eigenart der lukanischen Komposition anbetrifft. Das trifft bei Barnikol offenbar zu. Kein Wunder, da er nach eigener Aussage von der modernen neutestamentlichen Forschung als dem „apostolischen Historismus" nicht eben viel hält[3]). Uns sei es gestattet, von seiner Arbeit gar nicht zu halten.

1) Vgl. dazu jetzt auch E. Barnikol, Die drei Phasen der Formgeschichte der Petrus-Philippus-Quelle (P 2) um 75–135 n. Chr., in: Theol. Jbb., ed. E. Barnikol Halle 1957.

2) Vgl. R. Bultmann, Theol. d. NT, 1953, 40.

3) E. Barnikol, Das Leben Jesu der Heilsgeschichte, Halle 1958; vgl. dazu H.-W

Zu den Kommentatoren, die laut Barnikol „noch nicht gemerkt haben", aß die Taufe des Paulus 9, 18f. ein „stilistisch evidenter" Einschub ist, ehört auch E. Fascher. Ihm scheint es – und mit Recht! – „auf jeden Fall elbstverständlich", daß Paulus getauft und damit in die Gemeinde zu Da-askus aufgenommen wurde. Die in Gal. 1 betonte Unabhängigkeit von den Menschen widerspreche dem gar nicht: sie habe nur hinsichtlich der Berufung um Apostel bestanden. Zudem habe Ananias den Paulus ja auch erst *nach* einer Berufung ins Apostelamt getauft (646). Fascher setzt voraus, daß die Taufe in den Petrus-Reden und bei der Bekehrung des Cornelius bereits Ritus der Aufnahme war (647). Jedenfalls steht Fascher dem wahren Sachverhalt weitaus näher als Barnikol; seine Studie bestätigt die Taufe als älteste Praxis der Urgemeinde.

Zum Thema der „*natürlichen Offenbarung*" bei Lukas und Paulus lieferte wiederum H. P. Owen einen beachtlichen Beitrag. An Hand von Röm. 1 und Apg. 17 versucht er besonders den *Kontrast* hinsichtlich des hellenistischen Judentums und des Griechentums herauszustellen. Dieser Kontrast werde am sinnenfälligsten in der vollkommenen *absentia* des Schöpfungsgedankens in jeder natürlichen Offenbarung philosophischer Prägung. Unsichtbarkeit, Unsterblichkeit, strafendes Gericht Gottes, das alles sei möglich bei den Griechen sowohl als auch bei den Römern, „but that the world is related to God as created to Creator was never believed by any Gentile" (139). Das sei aber gerade der Skopus der Areopagrede: Gott als *creator mundi* ist der „unbekannte Gott", den Paulus verkündigt. Die Kenntnis dieses Schöpfers aus der Natur und Geschichte sei „möglich", "but not a fact (V 27a εἰ ἄρα γε)".

Soviel wird zu diesem Thema immer deutlicher, daß Lukas und Paulus zwar Elemente einer „natürlichen Offenbarung" philosophischer Prägung aufgenommen haben, jedoch nicht, um daraus ein selbständiges theologisches Thema zu entwickeln, sondern um der von ihnen allein anerkannten biblischen Offenbarung anderen Ausdruck zu verleihen.

Abschließend wird man sagen dürfen: in der Acta-Auslegung der Gegenwart ist durch die Erforschung vieler Einzelprobleme die Erkenntnis gefördert worden, daß wir es in der Apostelgeschichte mit einem literarisch wie theologisch gleichermaßen eigenständigen Werk zu tun haben. Was auch *nach* Haenchens Kommentar noch als unerledigte und jetzt erst recht erwünschte Aufgabe bleibt, wäre eine Darstellung der theologischen Anschauungen der Apostelgeschichte als ganzer, wie sie W. G. Kümmel bereits am Ende seines letzten Berichtes gefordert hatte[1]).

Bartsch, Leben-Jesu-Arbeiten aus der DDR, in: Kirche in der Zeit, XIV (1959), 31ff.

1) ThR N.F. 22, 1954, 211.

Fragen der Kierkegaardinterpretation II.

von Wilhelm Anz

(Fortsetzung)

III.

JOHANNES HOHLENBERG, Søren Kierkegaard, Basel 1949.

Das Buch von HOHLENBERG liest sich wie eine Programmschrift. HOHLENBERG gebraucht Kierkegaard als Paradigma für sein Verständnis von Persönlichkeit als „kosmischer Idee". Der Begriff kosmische Idee setzt voraus, daß aus dem geistigen Zusammenhang des Kosmos eine Zusammengehörigkeit von Wesen und Schicksal im Leben des einzelnen Menschen hervorgeht. Er enthält eine Erfahrung, die mit dem Anspruch religiöser Weltanschauung auftritt.

Durch dieses Geistverständnis bestimmt, ist HOHLENBERG womöglich noch entschiedener als Lowrie davon überzeugt, daß die Biographie in die Sache hineinführt; denn die Sache – das ist die Persönlichkeit. „Persönlichkeit ist das Primäre; davon müssen wir ausgehen, wenn wir verstehen wollen" (422).

So etwa könnt auch Lowrie sprechen; aber der scheinbar gleiche Ansatz ist durch HOHLENBERGS Geistlehre so abgewandelt, daß auch die Sache in einem anderen Lichte dasteht. Lowrie ist überzeugt, daß die Ergriffenheit vom Leben Kierkegaards auch Verständnis für seine Sache erzeugen wird, die Predigt der Erweckung. Für HOHLENBERG aber ist die Persönlichkeit die Sache selbst, und die Biographie ist ihre volle Entfaltung. Sie bewährt die Wirklichkeit der kosmischen Idee: Selbstbehauptung des Geistes in einer Epoche rationalisierter Beherrschung von Welt und Gesellschaft an einem idealen Beispiel.

Die Darstellung als ganze ist weniger diszipliniert als bei Lowrie, sie liest sich oft wie ein Tatsachenbericht. Das Material ist locker aneinandergereiht. An den Knotenpunkten des Interesses („Fall", Verlobung, Korsaraffäre, der Streit um Bischof Mynster) wird das intimste Detail gebracht und in einer

mständlich durchkombinierten Zusammenhang hineingestellt. Aber auch ieser etwas journalistische Zug fällt aus der Gesamtkonzeption nicht unedingt heraus: wo die kosmische Idee waltet, ist jede – auch die zufällige – inzelheit als Ausdruck der Persönlichkeit von Bedeutung.

Im Kapitel XVIII. „Grundsätzliches" gibt Hohlenberg über seinen Standpunkt uskunft. Sein Gegner ist das objektivierende Verstandesdenken, das „das Leben und Virken eines bedeutenden Menschen" als „Produkt aus Abstammung und Umelt" zu errechnen sucht. Solch Denken vergißt, daß der Biograph es mit einer qualitativ einzigartigen Persönlichkeit zu tun hat, . . . der gegenüber alles, was ber Verhältnisse und Umgebung gesagt werden kann, nur von sekundärer Bedeung ist". Es gibt Menschen, bei denen nicht nur „Fähigkeiten und Eigenschaften", ondern sogar alles, was wir mit dem Begriff Schicksal zusammenfassen Ausdruck irer Persönlichkeit ist, so daß wir Schicksal nicht als etwas Unabhängiges und remdes betrachten dürfen (418). Eine solche Persönlichkeit ist eine „kosmische dee" (419), die sich den Leib ihrer Erscheinung baut, „mit eben der souveränen Gestaltungskraft, mit der der Dichter . . . sein Haus vom Dach aus baut" (420) . h. von dem Ende aus, in dem das Ganze sich vollendet. Wer – auch als Zuschauer – n Hinblick auf den Menschen und dessen Schicksal eine solche Betrachtungsweise eltend machen will, „hat die Erfahrung aller bedeutenden Geister auf seiner Seite". 421) „Je mehr ein Mensch sich seines Persönlichkeitsinhaltes bewußt ist" (d. h. je ntschiedener er sich als Genie versteht!), „umso mehr empfindet er alles, was ihm eschieht, als etwas, das er selbst herbeigerufen hat, bis zu den kleinsten Alltagserlebnissen" (ebda). Dieses Genie – mit den Worten Hohlenbergs: der Einzelne, nicht der degenerierte Massenmensch" (422) ist der „typische Mensch, an dessen Schicksal wir die Gesetze des Daseins studieren müssen". „Nur in der Ausnahme nden wir die Regel bestätigt" (ebda). Ist doch sogar „die Umwelt (als) eine Offenarung des Wesens der Persönlichkeit und (als) ein Teil ihres Schicksals anzusehen". 423) Vgl. weiter S. 24, 30 f., 199 f., 336, 425.

Hohlenberg interpretiert also Kierkegaard konsequent von dem Boden les sich bildenden Geistes aus, den Kierkegaard mit dem Entwurf sich verinnerlichender Existenzstadien verlassen hatte. Es ist leicht zu sehen, daß Hohlenberg Kierkegaard für eine Anschauung in Anspruch nimmt, die icht die Kierkegaards ist, die ihm widerspricht. Nun läßt das Korrektiv aber, vie wir wissen, seinem Leser die Freiheit des Ärgernisses; der Leser muß icht „springen", so wie es das Paradox an den Übergangspunkten von Stadium zu Stadium verlangt. Das Korrektiv gibt jedem – sokratisch – den Weg rei unter der einen Bedingung, daß dieser die Unterscheidung auch klar zu etzen weiß und nicht Übereinstimmung behauptet, wo Widerspruch herrscht. Wer den Weg der Existenzdialektik nicht bis zum Sprung in das Absurde mitieht, dem billigt das Korrektiv die Möglichkeit des Absprunges zu. Wenn ein olcher Leser zum Interpreten wird, dann muß er freilich das Bewußtsein aben, daß er Kierkegaard von einem anderen Standpunkt aus „übergreift",

und die Beurteilung seines Versuches wird ihren Maßstab in dem Urteil finden, inwieweit der Interpret in einer kritischen Destruktion auf seinen Standort hinführt und inwieweit er dann die von einander abweichenden Perspektiven auseinanderhält.

Zuerst muß er den Befund zulänglich aufgenommen haben. Wie steht es damit bei HOHLENBERG?

Es ist richtig: Kierkegaard ist auf allen entscheidenden Stationen seines Weges „der Exekutor seines Schicksals" gewesen (249). Man kann sagen, daß er, „ohne es zu wissen, die äußeren Umstände auf solche Weise (formte), daß sich sein Lebensplan nach seiner inneren Gesetzmäßigkeit vollziehen konnte" (a.a.O.). Tatsächlich: „Es ist ganz richtig, und nicht einer späteren Zurechtlegung zuzuschreiben, wenn Kierkegaard in seinem Rückblick auf die Schriftstellertätigkeit, diesen Plan als etwas, das von Anfang zugegen war, bloßlegt, das er aber nun erst, in der Rückschau völlig versteht" (a.a.O.). Innerhalb der Existenzstadien darf der „Religiöse" den Weltschmerz des „Ästhetikers" rückblickend als Hinweis auf das Gottesverhältnis verstehen, darf der Dichter der Stadien nachträglich die systematische Konsequenz seiner Schriften „begreifen"; als existierender Denker darf er verstehen, daß sich der Rest von Genialität (die sichere unbewußte Führung durch seine Grunderfahrung) im durchsichtigen Verhältnis zur „Idee" (also im Gottesverhältnis) aufhebt; er darf also auf seinem halb genialischen Wege die „Vorsehung" Gottes (oder die Idee) paradoxerweise wirksam glauben. Aber HOHLENBERG verstellt die Rückschau im Sinne seines kosmischen Geistbegriffes. Daher wird auf der paradoxen Spannung der dialektischen Selbstprüfung eine „goethesche" Lehre vom Dämon. „Ob wir diese wegbereitende und ordnende Macht Schicksal, Gott, Vorsehung, Führung nennen, (Kierkegaard spricht von versiegelter Order. ebda) oder ob wir uns vorstellen, daß er in einem vorgeburtlichen Dasein selbst alles zurechtgelegt hat, darauf kommt es nicht an" (424). Durch eine transzendentale Tat hat sich Kierkegaard die Lebensbedingungen gesetzt, unter denen sein Geist das Höchstmaß von Spannkraft im Kampf gegen das Zeitdenken gewinnen mußte: die „kosmische Idee". Kierkegaard hat sich selbst in der Schwermut, im Elternhause, in den wenigen entscheidenden Vorkommnissen den Widerstand geschaffen, der seinen Träger nach innen führen und in ihm das Bewußtsein des unversöhnlichen Gegensatzes von Geistesexistenz und Massendenken auf die Spitze treiben mußte.

Der Hauptbeleg für HOHLENBERGS Verständnis des Dämonischen stammt vom März 1855. „Je länger ich lebe, umso mehr werde ich dessen gewiß, daß ein Dämonisches in meinem Wesen sein muß, eine Idealität, die bewirkt, daß ich mich, in was für verschiedenen Verhältnissen ich mich befinden mochte, in diesen nie schlicht und einfach verhalten habe. Nein, überall war das Verhältnis dies: ich selbst bin derjenige, der meine Kräfte dazu benutzte, mir d

Schwierigkeiten zu schaffen, den Widerstand, welchem ich mich dann gegenüberfand; ich wußte oft selbst nicht, daß ich es tat, sondern verstand erst hinterher, daß ich es getan hatte" (425).

Kierkegaard nimmt in jedem Verhältnis denkend die Idealität vorweg. Im Erotischen nimmt das unendliche Gefühl den ewigen Augenblick vorweg, verglichen mit dem jede Erfüllung in der Zeit nichtig wäre. Daher kann der Jüngling der „Wiederholung" (wie Goethes Werther) die Prosa des Alltages in einer Ehe nicht leisten. Der ethisch Reflektierende weiß vorweg so intensiv um die Verpflichtung zur Offenbarkeit (zur Kommunikation) in der Ehe, daß er an der Möglichkeit der Wahl verzweifelt. Er würde mit einem Rest von Verschlossenheit außerhalb der Kommunikation bleiben und sich also am Grundgesetz der Ehe vergehen. Daher kann der Quidam der „Leidensgeschichte" in den „Stadien" nicht heiraten. Der existierende Denker denkt die Geistesexistenz (die Situation, das Sündenbewußtsein) so streng, daß der Glaube an die Vergebung als „Abschlagen" von dem wahren Ernst der Gleichzeitigkeit mit Christus erscheint. Daher bleibt der Angriff auf die Kirche zweideutig. Immer stellt sich die dialektisch genau gedachte Idealität zwischen den Denkenden und seine Wirklichkeit und hindert ihn, in dem Gedachten zu existieren, sich in der Wirklichkeit als dieser bestimmte Mensch zu begrenzen, sich seine wirkliche Existenz zuzueignen. Kierkegaard bleibt also eine Dichterexistenz auf der Grenze zwischen vorgestellter Möglichkeit und nicht ergriffener Wirklichkeit. Das Unvermögen, sich in der Wahl und im Glauben die eigene Existenz zuzueignen, aber ist Mangel an Innerlichkeit oder ist dämonisch. Nicht also die Idealität als solche, wohl aber die Weise, wie die Idealität zwischen den Denkenden und seine Existenz tritt, ist das Dämonische, das Kierkegaard in sich selbst findet. Sie erzeugt die Schwierigkeiten, die Kierkegaard in der Schwebe der Suspension halten. Hohlenberg schaut also dort die Macht und Herrlichkeit des Genies, wo Kierkegaard von der Ohnmacht und Sünde der Schwermut spricht. Kierkegaard sieht im Rückblick nicht die Notwendigkeit seiner Lebensbahn. Vielmehr bleibt – auch im Rückblick – sein Leben in eine Folge möglich gewesener Entscheidungen aufgesplittert, in denen allen er – der wahren Innerlichkeit ermangelnd – über die Grenze, um die es ihm auch in allen seinen Schriften geht, nicht hinausgekommen ist. Kierkegaard denkt nicht in der „superstitiosen Weltansicht" Goethes; er übt als existierender Denker die absolute Unterscheidung[1]).

1) Auch der andere Beleg (a.a.O. 424 = Pap II A 444) ist umgedeutet. Kierkegaard spricht nicht vom Daimon als Genius. Die Eintragung gehört in die ausgedehnte Reihe der Reflexionen zur Angst. Sie spricht die Sorge aus, ein fremdes Leben führen zu müssen, Doppelgänger zu sein, also dämonisch der Innerlichkeit zu ermangeln. Diese Sorge ist überwunden im Akte der Wahl und der Reue. Material zu dieser Frage habe ich zusammengestellt in ZThK 1954 Heft 1 S. 71 Anm. 3, vgl.

Das Ergebnis der ersten Überprüfung ist negativ. Der Befund der Texte zeigt, daß Hohlenberg seinen Begriff von Geist und Dämon Kierkegaard substituiert hat.

Obwohl also Hohlenbergs Verständnis von Geist für eine aneignende Rechenschaft nicht zureicht, könnte es doch mit seinem Interesse an der Gestalt eine nützliche biographische Arbeitshypothese sein. Es ist ein fruchtbarer Aspekt, von den Widerständen, die der existierende Denker zu überwinden hatte, zurückzufragen auf den Menschen, der sich in der Auseinandersetzung mit ihnen behauptete und gewann. Auch der existierende Denker ist Geist: er gewinnt die Einheit seiner selbst, indem er sein unmittelbares Dasein „erwirbt", „übernimmt" und damit zu einer Möglichkeit seiner selbst „macht". Die Stadien der Existenz bleiben immer auch Gestalt des Geistes, und der Biograph hat ein legitimes Recht, der Einheit dieser Gestalt und der Konsequenz ihres Schicksals bei Kierkegaard nachzugehen. Wie weit Hohlenberg mit seiner Absicht gekommen ist, muß die Durchführung zeigen. Zunächst ist der immer wieder durchbrechende natürliche Sinn für die Spannung in Kierkegaards Leben und für die Paradoxie, die in der Aufgabe einer Kierkegaard-Biographie als solcher liegt, eine gute Vorbedingung. Hohlenberg hat Verständnis für das Mißverhältnis von biographischem Interesse und gegebenem Stoff: drei, vier unbedeutende Ereignisse von ganz trivialer oder nichtssagender Art, die häufig vorkommen im Leben jedes Menschen (gemeint ist, die im Leben jedes Menschen vorkommen können, 423) haben Wirkungen, die in keiner verstehbaren Proportion zu ihrem Anlaß stehen; und diese Disproportion zeigt, daß Kierkegaard aus der Spontaneität des Geistes heraus verstanden werden muß. Die hintergründigen Ereignisse der Jugend („Erdbeben" und „Fall") nicht gerechnet, handelt es sich um einen fatalen, in seinen Hintergründen nicht leicht durchschaubaren Zusammenstoß mit einem Witzblatt, um die Amtsenthebung eines schwärmerischen Geistlichen durch die Kirchenleitung, um geringfügige Taktlosigkeiten des leitenden Bischofs, der Kierkegaard mit dem Redakteur eben dieses Witzblattes auf eine Stufe zu stellen scheint. Das sind die Anlässe, die Kierkegaard dahin bringen, mit dem Bestehenden zunächst innerlich zu brechen, nach intensiver Vorbereitungszeit die Kirche anzugreifen und mit einer jede vernünftige Motivation übersteigenden Heftigkeit der Geistlosigkeit und der Unwahrheit zu bezichtigen. Das Verdienst Hohlenbergs ist, diesen durch deutliche Akzente gegliederten Ablauf zu einem lesbaren Text verarbeitet zu haben.

---

auch Pap I A 75. Die romantische Furcht, in der eigenen empirischen Wirklichkeit nur der Doppelgänger unbewußter Mächte zu sein, wird von Kierkegaard auch Lebensironie genannt. Hohlenberg mißversteht Lebensironie als skeptische Nüchternheit gegenüber den Illusionen der Jugend (70).

Aber die Aufarbeitung des Materiales leidet an einem doppelten Widerspruch. Hohlenberg findet weder die der Existenzdialektik noch die seiner Bildungsidee gemäße Darstellungsform. Es fehlt ihm an methodischem Bewußtsein darüber, daß der Bildungsweg des Geistes nur von innen her erfaßt werden kann in dem Maße als und in der Weise wie dieser Geist sich selbst verstanden hat. Hohlenberg selbst tut gerade das, was er verwirft: Er setzt an die Stelle der Einheit, die die erinnernde Rechenschaft hervorbringt und bewahrt, den vorliegenden Lebenszusammenhang, aus dessen Umständen und Ereignissen die Äußerungen des Helden abgeleitet, erklärt und d. h. mehr oder weniger errechnet werden können. Er selbst hält die Grenze zwischen entlarvender Erklärung und mitdenkender Erhellung nicht inne, er verwechselt oft beides miteinander. Was diese Unterscheidung bedeutet, muß sich nun an der Diskussion des konkreten Materials erweisen.

Wenn meine These vom Vorrang der reflektierenden Innerlichkeit vor dem Anlaß richtig ist, dann muß sie sich am Einzelmaterial bewähren, es muß sich herausstellen: auch die Tagebücher folgen der Hermeneutik der Existenzdialektik; die wechselnden, von Skrupeln und Stimmungen bewegten Einfragungen halten sich in der Ausschlagsweite der Existenzstadien und sind von der Sorge um die „Kategorie" bestimmt. Die „Kategorie" ist die durchlebte, innerlich erfaßte und in der äußersten Durchsichtigkeit gehaltene Möglichkeit der je eigenen Existenz. In den Tagebüchern, deren Inhalt der Kampf um die Kategorie ist, steckt die Existenzdialektik bereits in den Einzelstükken und gibt die Gesichtspunkte vor. Man mag ein so extremes Maß an Geschlossenheit des Bewußtseins und an Methodik der eigenen Existenz (ein Begriff dafür ist bei Kierkegaards Lebensanschauung (s. ThR N.F. 26, 1960, S. 63) für unmenschlich oder für wahnsinnig halten, jedenfalls ist es das Licht, in dem Kierkegaard lebt, das sich in seinen Schriften reflektiert und für das sehend zu werden, für jede Auslegung Kierkegaard unentbehrlich ist. Die Frage ist also, ob das biographische Material der Tagebücher sich in die Perspektive der Dialektik der Innerlichkeit ohne Gewaltsamkeit rücken läßt, weil es bereits ursprünglich in ihr steht.

Wer die Methodik Kierkegaards auf Kierkegaard selbst anwendet, muß versuchen zu zeigen, daß er auch bei schwierigen Stücken durchkommt. Mein Versuch beschränkt sich auf vier Beispiele.

1. Der Fall

Hohlenberg gelangt zur Darstellung des Falles über die Notizen zum Meisterdieb vom Jahre 1835. Diese Notizen sind – wie Hohlenberg mit Recht hervorhebt – deshalb interessant, weil sie uns „ein Bild von Kierkegaard selbst" geben, „nicht nur wie er damals war, sondern bis zu seinem

letzten Jahre, als er die Kirche angriff" (63). „Hier finden sich schon alle Ele mente vor: Die Doppelreflexion, das ironische Verhältnis zum Bestehenden das er gleichzeitig respektiert und angreift, die Bereitwilligkeit zum Erleide der Strafe und das Bewußtsein, eine Ausnahme zu sein und für eine Idee z leben" (ebda). Ich möchte noch hervorheben den romantischen Charakte dieser Gestalt und ihre pseudonyme Funktion: der Meisterdieb spielt mi dem Bestehenden; er ist eine Art Don Juan, bei dem der Genuß des Spiele jeden einzelnen Zweck übersteigt. So täuscht er den Kampf um das Rech auch mehr vor, als daß er ihn austrüge; ihm fehlt der Ernst. Und Kierke gaard spielt mit dieser Gestalt: er denkt hier Weltüberlegenheit in einer erste Idealität und zwar so, daß diese Idealität – dämonisch! – zwischen ihn un die Wirklichkeit tritt, durch die sich begrenzen zu lassen oder die zuzueigne er sich weigert. Der Meisterdieb ist tatsächlich ein erstes Pseudonym Kierke gaards! Und insofern darf Hohlenberg sagen: „Die Zukunft lag schon da mals fertig in ihm und wartete nur auf die Entfaltung. Eine Idee wie dies ist gleichsam der erste Versuch des Schicksals, in Kierkegaards Bewußtsei Gestalt anzunehmen" (63). Freilich fehlt noch der genaue Bezug des Gedach ten (des Gedichteten) auf die Existenzbewegung des Denkenden (des Dich ters). Das Spiel des Dichters ist noch nicht von der Strenge des existierende Denkers gezügelt und in die Rechenschaft des Gewissens hineingestellt.

Wie Hohlenberg auch richtig gesehen hat, war ein Zusammenstoß m dem Vater der Grund dafür, daß der „Meisterdieb" in seiner ursprüngliche Form nicht weiter gediehen ist (63). Hohlenberg nimmt mit Recht eine Zusammenhang zwischen dem „Meisterdieb" und dem „Periander" der „St dien" an. Aber dann verdirbt er seine richtige Erkenntnis. Statt der Bew gung der Innerlichkeit zu folgen, die von der einen Spiegelung zur anderen vielleicht wirklich nicht ohne die Einwirkung des Zusammenstoßes mit de Vater – führt, gleitet die Darstellung in ein psychologisch entlarvendes u ableitendes Erklären ab, für das die Texte keine zureichende Grundlage a geben und das jedenfalls den eigentlichen Vorgang nicht erreicht.

Kierkegaard hat zwei Jahre später (1837 vgl. S. 63) über seinen Zusa menstoß mit dem Vater berichtet (Hohlenberg 64. vgl. Lowrie S. 68 Pap. II. A 20 = Haecker S. 79). Der Meisterdieb beansprucht eine Freih des Spieles, die ihm gestattet, jederzeit neu zu beginnen, als sei nichts g schehen. Seine jugendliche Elastizität ist eine Art romantisch verstanden liberum arbitrium: der Edle ist nicht böse und daher im Grund heil. D Vater hält diese Freiheit für eine Einbildung und spricht von „Verbrech (Sünden), die man nur mit Gottes stetem Beistand bekämpfen kann", we halb es gut sei, „wenn man einen alten ehrwürdigen Beichtvater habe, d man sich recht öffnen könne" (64). Der Edle ist nicht der Gute; er ist sch gefallen und gerade durch sein Spiel in der Sünde gefangen (servum ar

rium[1]). Aus dem Spiel ist Ernst geworden. Kierkegaard ist so tief getroffen, daß er auf sein Zimmer eilt und sich selbst im Spiegel betrachtet. Er fragt sich, wer er sei und wo er stehe.

Vor den Bericht ist nun von Kierkegaard die folgende Reflexion gestellt. „Es machte einen höchst entsetzlichen Eindruck auf mich, als ich zum ersten Mal hörte, daß in den Ablaßbriefen stand, daß diese alle Sünden tilgten, etiamsi matrem virginem violasset'" (64). Dieser Zusatz und der Hinweis auf eine Novelle Friedrich Schlegels, in der eine Jungfrau, deren Sinnlichkeit durch diesen Anlaß geweckt wird (65), vom Teufel verleitet, sich nackt im Spiegel betrachtet, bringt Hohlenberg (grundsätzlich in Übereinstimmung mit P. A. Heiberg, F. Brand, auch mit Lowrie) auf folgende Vermutung: der Vater habe den Verdacht gehegt, der Sohn führe ein ausschweifendes Leben; er habe ihn warnen wollen, „obwohl dies mit dem Gesagten nichts zu tun hatte, sondern nur mit dem, was der Vater gedacht hatte" (ebda). Der Vater soll also durch seinen unzeitigen Verdacht (ein Nachtrag Kierkegaards auf demselben Zettel spricht davon!) den Sohn in die Verzweiflung gestürzt haben, bereits schuldig zu sein; der Sohn aber habe erkannt, daß die Worte des Vaters „weit mehr ein Bekenntnis als eine Warnung an den Sohn" waren (67), und seitdem in unbestimmt ängstender Ahnung dem Geheimnis des Vaters nachgespürt, das sich ihm einige Monate später nach der Rückkehr von seiner Sommerreise in dem „großen Erdbeben" enthüllte.

Das Geheimnis ist nun nach übereinstimmender Ansicht der Biographen ein geheimes Verbrechen sexueller Art (74 ff.): eine neue Ehe kurz nach dem Tode der ersten Frau wurde mit der Vergewaltigung der zweiten Frau, die damals noch als Magd im Hause diente, eingeleitet (79). Als Hauptbeleg führt Hohlenberg – auch hier in Übereinstimmung mit der Kierkegaard-Literatur – die Periandereinlage aus den „Stadien" an (76 ff.). Dort wird berichtet, daß der Tyrann Periander von Korinth aus einem Weisen zu einem Unmenschen wurde, u. a. deshalb weil er vor sich und den Menschen nicht zugeben wollte, daß er seine geliebte Gemahlin durch einen Fußtritt getötet hatte. Der jüngere seiner beiden Söhne kam hinter das Geheimnis des Vaters und ging in hoffnungsloser Feindschaft zugrunde; der Vater lebte in Verzweiflung, aber ohne Reue.

Aus dieser Erschütterung wird nun wieder der „Fall" (auch nach Hohlenberg ein Besuch im Bordell) abgeleitet (89). Hohlenberg beruft sich dafür auf die Tagebücher und auf den „Begriff der Angst"[2]).

1) Den gleichen Gedanken vertritt Assessor Wilhelm in „Entweder/Oder II" gegenüber dem Ästhetiker und stellt frater taciturnus im „Periander" dar.

2) „Mit der Sündhaftigkeit wurde die Sexualität gesetzt" (75). In den Kapitelüberschriften findet Hohlenberg die ganze „Skala der Gefühle" wieder, die Kierkegaard in den Monaten der Krise durchlebt hatte.

Diese ganze Kombinationsreihe kann dann nur in Gang kommen, wenn der Biograph aus der Chiffre für eine „religiöse Kollision" ein „Kryptogramm" macht (64) d. h. eine verschlüsselte Mitteilung biographisch feststellbarer Fakten, die den Ablauf des Lebenszusammenhanges motivieren.

Wenn aber die religiöse Kollision, d. h. der Kampf des Pönitierenden um die Realität der Reue, gegen den Wahn der Angst das Thema ist, dann spricht Kierkegaard hier genau so wenig von greifbaren sexuellen Verfehlungen des Vaters oder seiner selbst, wie er mit dem „Meisterdieb" verschwiegen andeuten wollte, daß er mit dem Gesetz in Konflikt gekommen ist[1]).

Diese These ist nun zu verteidigen: Der Hinweis auf F. Schlegels Novelle deutet auf die Angst dessen hin, der aus der Unmittelbarkeit herausgefallen ist und nun seiner selbst ansichtig wird als eines Menschen, der verführbar ist, ja der seine Freiheit verspielt haben könnte. Dieser Augenblick ist von abgründiger Zweideutigkeit.

Der Zusatz „etiamsi matrem virginem violasset" deutet auf ein Extrem der Angst (die Idealität!)[2]), das so entsetzlich ist, daß der existierende Denker es in seine Selbstbesinnung nicht hineinzunehmen wagt, so daß es zwischen ihn und die Rechenschaft des Gewissens tritt. Dabei ist jedoch festzuhalten, daß es die Angst ist, die, solange sie die Aneignung nicht leistet, diese Es zu seiner extremen Größe steigert und daß gerade ihre exzessive Maßlosigkeit das Dämonische ist, das vom Verhältnis zu Gott, von der Innerlichkeit trennt. Die exzessive Angst verstellt den Blick nach vorwärts (so wie oben der Buckel den Wanderer am Vorwärtschreiten behinderte)[3]). Um ihretwillen gilt, daß nur der nach vorwärts leben kann, der nach rückwärts lebt. Denn nur wenn sich der Reue keine Stelle entzieht, ist sie keine Illusion.

Die Eintragung spricht also nur von der Schwierigkeit, das eigene Leben in Reue aufzuarbeiten. Erst wenn sie behoben wäre, würde der undurchdringliche Abgrund der Angst, verloren zu sein, sich lichten in der Freiheit, sich als schuldig wählen und sich glaubend die Vergebung zueignen zu können. Wer hier mehr sucht, verwechselt moralische und religiöse Kollision! Bei Kierkegaard aber gibt es – das macht seine Bedeutung aus! – allein religiöse Kollisionen!

Um diese selbe religiöse Kollision geht es auch im „Periander" (und sämtlichen anderen Einschaltstücken der „Stadien"). Kierkegaard bestimmt in ihnen die Grenze zwischen Angst, die vor dem Schuldigsein in dämonische Verschlossenheit flüchtet und darum zur Verlorenheit zu werden droht, und der (leidenden) Reue, in der der Existierende sein Schuldigsein annimmt. Si

---

1) Es kommt nicht darauf an, Kierkegaard oder den Vater „reinzuwaschen", sondern darauf, die Kategorie festzuhalten.

2) S. o. S. 170 f. 3) S. ThR N. F. 26, 1960, S. 63 Anm. 1.

urchlaufen den ganzen Weg von der Verlassenheit des Ängstenden über die mpörung, die keine Schuld zuzugeben vermag bis zur Ergebung in Gott; ber sie geben keine biographisch eindeutigen Fakten her; wie es in der Einitung zu „Entweder/Oder" von den Aufzeichnungen des A. und des B. eißt: „Sie schweigen".

Das wahre biographische Geheimnis der Einschaltungsstücke – wenn schon eines u suchen ist – ist die Identifizierung von Vater und Sohn! Beide stehen an der renze zwischen Angst und Reue, beide schaffen sich durch eine Idealität dämoisch den Widerstand, der die Aneignung des Glaubens auszuschließen droht und sie u Schwermütigen macht. Beide sind also Suspendierte oder wesentlich Leidende! aher gehören alle religiösen Reden mit einer Ausnahme dem verstorbenen Vater nd daher ist für Kierkegaard das Leiden erst im Sterben überwunden! Dieses Geeimnis ist in „Furcht und Zittern" und in den Einschaltstücken der „Stadien" nthalten. Und wenn durch irgend etwas, dann wird dadurch besiegelt, daß wir hinter die Kategorie nicht zurückkönnen und daß das scheinbar Biographische nur llustration ist.

Es gibt also eine feste hermeneutische Regel, deren Vernachlässigung Hohlenberg um die angemessene Auswertung seiner richtigen Einsichten ringt. Es ist zwar vorauszusetzen, daß Kierkegaard seine gesamte Existenz mit allen ihren Möglichkeiten in den Kategorien geordnet hat, die er in den Pseudonymen gewinnt; aber das heißt nicht, daß aus der Folge der Stadien der Weg seiner Entwicklung und aus den individualisierten Situationen seiner seydonymen Figuren eine verschlüsselte Selbstbiographie erschlossen werden könnte und sollte. Auch für die biographische Auswertung gilt die Regel, die Kierkegaard in der „abschließenden unwissenschaftlichen Abschrift" angibt, nämlich daß in den Pseudonymen kein Wort von Kierkegaard stamme und also auch nicht direkt auf Kierkegaard zurückbezogen werden könne.

Ich möchte auf einen merkwürdigen Sachverhalt hinweisen. Wenn wir uns an die Anordnung in den Pseudonymen halten, dann gibt es keine Stelle, die einen „Fall" anzunehmen gestattet. Außer den Einschaltstücken der „Stadien" gibt es nur noch einen anderen möglichen Beleg, das „Tagebuch des Verführers" in „Entweder/Oder". Aber der Verführer wird von dem Ästhetiker A. ausdrücklich unterschieden; er ist nur die radikale Konsequenz, in die A. geraten muß, wenn er in seinem Verständnis von Dichter, Idee, vom Erotischen verharrt. Wenn in „Entweder/Oder" überhaupt ein Exzeß erinnert ist, dann dort, wo das Schlüsselwort für den bewußten Abfall von Gott steht: Ahasver. Es scheint mir nicht genügend beachtet zu sein, daß der „Unglücklichste" und Ahasver identifiziert werden und daß die kurze Rede an die Symparanekromenoi den Weltschmerz des Dichters, der die „Idee" nirgends realisiert findet, bewußt in eine Travestie des Heiligsten (Tod und Auferstehung Christi, das leere Grab) verkehrt (S.V. I 221 ff. = Jen. I, 197 ff.).

Hier ist der äußerste Punkt religiöser Empörung in Kierkegaards Werk überhaupt erreicht. Seine Bedeutung kann durch geistesgeschichtliche Vergleichung verdeutlicht werden. In Baudelaires Schwermut ist die schmerzhaft gottlose Leere des aus dem Sein herausgefallenen Gefühls erlitten und gewollt; in Nietzsches Dionysosaphorismen ist die Einheit von Seele und Sein gegen den Gekreuzigten zurückgewonnen. Die gleiche Einheit ist bei Kierkegaard gewollt; aber sein Dichter ist sich in einem der Unerfüllbarkeit seines Wunsches und seines Abfalls von Gott bewußt. Ihm bleibt nur der schmerzvolle Hochmut des Gezeichneten, der das Heiligste verhöhnt, weil es das sichtbare Zeichen für die Unmöglichkeit der Versöhnung im Sinnfällig-Schönen ist. Auch hier ist nur von einer Möglichkeit die Rede; aber sie ist immerhin dem „Ästhetiker" zugeschrieben, steht also Kierkegaard um einen Schritt näher als das „Tagebuch des Verführers".

Wir sind bisher über die dialektische Zuordnung von Existenzmöglichkeiten nicht hinausgekommen. Der Meisterdieb, der Unglücklichste, der Verführer sind für Kierkegaard – da er an sie heranreicht – alle Möglichkeiten der eigenen Existenz, aber auch nicht mehr. Das „Biographische" ist die Gefährdung, die in einer solchen Ausschlagsweite liegt, und die Energie, mit der der existierende Denker im Kampf mit Schatten die Kategorie festhält. Für diese innere Handlung – außerhalb ihrer – nach einer biographisch faßbaren Bestätigung suchen, führt, wie mir scheint, aus dem Leben des Gestes, das die Existenzdialektik ist, heraus. Dann aber ist die direkte psychologische Ausdeutung von Schriften, die Kierkegaard durch die Existenzdialektik in den Abstand der Doppelreflexion von sich gestellt hat, der eigentliche Skandal der Kierkegaardbiographie; 1. methodisch: weil sie vom mißbräuchlichen Zitieren der Texte lebt, denen sie einen zweiten chiffrierten Sinn abzwingt, ohne doch im Besitz eines Schlüssels zu sein; 2. systematisch: weil um des biographischen Schematismus willen der einzige Leitfaden, den wir für das Verständnis des Lebens haben: die Dialektik der Innerlichkeit, aus der Hand gegeben ist; man will es nicht wahr haben, daß sie keine eindeutigen Fakten stehen läßt; 3. menschlich: weil sie die ihr anvertrauten Gestalten immer wieder auf das Niveau einer Kriminalreportage herunterbringt. Der durch Kombination gewonnene Lebenszusammenhang – solange er nicht an dem einzig möglichen Leitfaden, den es hier gibt, eben der Dialektik der Innerlichkeit – sorgfältig überprüft ist –, ist wie ein Nebel, der den Blick auf die Sache verhüllt. Die Denkweise, die Kierkegaard bekämpft hat und die er überwunden zu haben meinte, indem er sie verinnerlichte, bemächtigt sich seiner und führt dazu, ein „greifbares" Scheingebilde anstelle der ungreifbaren Selbsterhellung zu setzen. Der Schade für die Aneignung Kierkegaards ist umso schmerzlicher, als ein durchdringendes Verständnis Kierkegaards ohne die Erhellung seines Lebens kaum gelingen kann. Aber diese Erhellung kann nicht zur Biographie werden; sie wird zwar mit Biographischem durchsetzt, aber nicht mehr im normalen Verstande Biographie sein

Der methodische Sinn der Einlagen in den Stadien ist also zu zeigen, daß innerlicher in religiöser Selbstbesinnung das Dämonische erfahren wird, mso bedrängender sich das Geheimnis der Verschlossenheit zwischen den ngstenden und sein Leben stellt. Es läßt ihn in einzelnen Stücken nach Anssen suchen, die – mehr befürchtet als wirklich – von dem einen, was not tut, em Eingeständnis, schuldig zu sein, dem Ernst der „Wiederholung" ablenen.

Der „Begriff Angst" ist noch offensichtlicher für jede biographische Ausutzung ungeeignet; denn hier ist das „Intime" ganz im „Allgemeinen" der Kategorie" „aufgehoben". Gewiß ist, daß was Kierkegaard von sich berichet, mit den Begriffen des „Begriff Angst" ausgelegt werden soll; aber ebenso ewiß ist, daß diese Begriffe einen Rückschluß auf einzelne Zustände oder reignisse nicht gestatten. Sie sind keine direkten Spiegelungen, sondern nur Verkzeug, um mögliche Spiegelungen zu fassen: die von jedem Anlaß gereiigten Mittel intellektueller Rechenschaft über den Weg der Existenz von der Naivetät der Unschuld (= Adam) bis zum Glauben am Leitfaden der in jeder Stellung der Existenz auf neue Weise gegenwärtigen Angst. Der „Begriff Angst" ist in der Reihe der Pseudonyme das vielleicht stärkste Zeugnis für den Vorrang der reflektierten Rechenschaft des Gewissens vor jedem Ereigis. Nicht ohne Grund hebt Kierkegaard bereits im Motto die Bedeutung der Distinktion (der absoluten Unterscheidung) hervor, die er von Sokrates gelernt habe; „Sokrates war dadurch groß, daß er unterschied zwischen dem, was er verstand und dem, was er nicht verstand" (S. V. IV. 304 = Jen. V. –).

Als Ergebnis unserer Überlegungen bleibt die Einsicht, daß der religiöse Charakter der Kollisionen die direkte biographische Ausdeutung der Pseudonyme verhindert. Dann aber reduziert sich das direkt greifbare auf die wenigen Fakten, die Kierkegaard im „Gesichtspunkt" berichtet, – soweit er nicht in den Tagebüchern Genaueres mitteilt.

2. *Der Streit mit dem Korsaren* (Kap. VIII, S. 202–237)

Aus der zweiten Hälfte von Kierkegaards schriftstellerischen Wirksamkeit besitzen wir reiches und gesichertes Material. Gleichwohl bleibt die Lage dieselbe. Ohne Besinnung auf den religiösen Charakter jeder Kollision tappen wir im Nebel der Kombinationen; sobald wir aber die „Kategorie" festhalten, und ihren Gesichtspunkt, die absolute Unterscheidung, gewinnt die Handlung der Innerlichkeit so sehr das Übergewicht, daß ihr gegenüber das biographische Kalkül als ein Abweg dasteht.

Die Kapitel, die von den letzten zehn Jahren handeln, sind das Beste in Hohlenbergs Buch. Hohlenberg hat – wie schon gesagt – einen lebhaften Sinn für das paradoxe Mißverhältnis zwischen der scheinbaren Zufälligkeit der veranlassenden Ereignisse und den Folgerungen, die Kierkegaard zieht.

Hohlenberg hat Sinn für die geistige Kraft Kierkegaards, dafür, daß das Verschwiegene, Schrittweise, das im Radikalen doch alle Seiten und alle menschlichen Bezüge Bedenkende die Weise ist, in der Kierkegaard sein Leben bis in seine äußerste Konsequenz zu Ende lebt. Hier ist Hohlenberg – wie mir scheint – in der Konzeption und z. T. auch in der Durchführung weiter gekommen als Lowrie.

Es ist ein Vorzug, daß Hohlenberg den Artikel von P. L. Møller, der den Streit mit dem Korsar veranlaßt, ausführlich referiert: Darin wird „Entweder/Oder I." gelobt; denn es entspricht der romantischen Vorstellung von genialischem Lebensgenuß. „Entweder/Oder II." wird wegen Formlosigkeit getadelt: „es rutscht jeden Augenblick aus ins Vieleck", (202). Die „Stadien" mit ihrer Dialektik, mit ihrer Lust zu Selbstsezierung widersprechen dem gesunden Menschenverstand. Empörend ist vor allem das Verhältnis zur Braut: „So lange du anderen keinen Schaden zufügst, wird die Polizei deine Tätigkeit nicht stören. Aber ein anderes Wesen bei lebendigem Leibe sezieren oder die Seele tropfenweise aus ihm herausquälen kraft des Experimentes, das ist nicht erlaubt außer bei Insekten" (203). Darauf wird der Verfasser als „verlebter Greis" oder besser als „eine ungewöhnliche Existenz mit krankhafter Phantasie" bezeichnet. Kierkegards Antwort, die Hohlenberg auch zitiert, gibt Møller zunächst recht! Was Møller sagt, stimmt, und daher ist sein Artikel recht besehen „nicht ein Angriff, sondern eine Verteidigung" (204). Aber dann hebt Kierkegaard hervor, daß durch den Rahmen, in den Møller seine Kritik hineinstellt: eine Tischgesellschaft bei einem bekannten Professor, Kritik und diffamierende Indiskretion auf unerlaubte Weise mit einander vermengt werden. Møller schreibt so, wie man in der Schmutzpresse Menschen des öffentlichen Lebens erledigt (vgl. 210), und nun kann auch Kierkegaard Møller nicht schonen! Er bezeichnet Møller als Mitarbeiter des Korsaren und gibt damit das Geheimnis Møllers preis (212, 214) „Ubi spiritus, ibi ecclesia; ubi P. L. Møller, ibi der Korsar. Unser Landstreicher schließt deshalb ganz richtig seinen Besuch in Sorø mit einem dieser ekelhaften Korsarenangriffe auf friedliche und respektable Menschen ab, die sich durch vieles verdient, durch nichts lächerlich gemacht haben" (214).

Dieser Sachverhalt wird von Hohlenberg umständlich und verworren ausgebreitet (202–214!); denn Hohlenberg durchsetzt seinen Bericht sofort mit einer Interpretation, die nun allerdings aus einem Akt religiöser Unterscheidung einen Kriminalroman macht (vgl. hierzu A. Paulsen 301–313). Hohlenberg macht von der Zustimmung Kierkegaards zu der Kritik Møllers keinen Gebrauch. Die „Leidensgeschichte" der „Stadien" als Zeugnis dessen, was Kierkegaard selbst seiner Braut angetan hat ist auch nach Kierkegaard Urteil nicht nur für den gesunden Menschenverstand, sondern auch für das sittliche Urteil empörend. Sie wird allein unter dem Gesichtspunkt der reli

giösen Kollision lesbar, – an der Grenze zwischen „Ethischem" und „Religiösem", dort wo der Einzelne mit seinem Willen zur Wahl gescheitert ist, sich weigert, seine Schuld anzunehmen und als Suspendierter auf die Wiederholung wartet. Das Unrecht Möllers beginnt für Kierkegaard nicht in der „Mißachtung des Verdienstes", sondern darin, daß an die Stelle aufrichtiger Kritik journalistische Diffamierung getreten ist. Dieser Lage entnimmt Kierkegaard die Berechtigung, Möller als das zu bezeichnen, was er ist: einen Journalisten, der seinen Einfluß in unanständiger Weise mißbraucht. Kierkegaard hat nicht die Katastrophe Möllers gewollt, sondern nur die Unterscheidung. Der Vorgang ist einfach und klar: Kierkegaard führt Möller und sich auf die Kategorie zurück. Er stellt die Pseudonyme, die erst fälschlich gelobt, nun fälschlich diffamiert waren, wieder an ihren Platz, ebenso den Gegner und seine Weise der Mitteilung; er erklärt das Lob für ein Mißverständnis, die Diffamierung für einen Mißbrauch; das richtige Verhältnis wäre kritischer Tadel. Diese Ortsangaben sind von der Sache bestimmt. Sie sind formuliert mit feinfühliger Leidenschaftlichkeit, die der schmerzlichen Differenz zwischen dem Anlaß und dem Interesse der religiösen Unterscheidung genau entspricht. Der Vorgang ist wesentlich derselbe wie acht Jahre vorher in der Schrift gegen Andersen, nur daß Kierkegaard dieses Mal als der Leidende und der Angegriffene die unterscheidende Kategorie setzen muß. Psychologisch greifbar ist nur die innere leidenschaftliche Klarheit, die ungemeine Verwundbarbeit Kierkegaards, der als Dichter der religiösen Kollision sich der Mißdeutung durch einen Macher der öffentlichen Meinung ausgesetzt weiß und der in seiner Wahrhaftigkeit nichts anderes kann, als die unterscheidende Kategorie setzen und es dem Gegner überlassen, ob er auf deren innere Wahrheit eingeht oder an ihr nur die Distanz der Verachtung wahrnimmt und sich von ihr provozieren läßt.

Aber dieser „epigrammatische" Sinn der Korsaraffäre ist in Hohenbergs Reportage verloren gegangen:

„Es ist nicht ausgeschlossen, daß die ganze Darstellung, wie A. Paulsen den Entwurf zum Tagebuch auf seinem Zimmer gefunden und heimlich abgeschrieben hat, einem wirklichen Geschehnis entspricht, einem Zufall, der Kierkegaard auf irgend eine Weise einige von Möllers Manuskripten in die Hände spielte." (206) „Möller war nicht im Zweifel, daß er das Modell war" (ebda). Er war gereizt. Nun gab es endlich die Gelegenheit sich zu rächen, auf die er gelauert hatte (207); denn Kierkegaard hatte durch seine Indiskretion angesehene Kritiker auf die Spur gesetzt! Dafür zeugt zweifellos Heibergs Kritik von „Entweder/Oder I". Indem Möller Kierkegaard nun herabsetzte, hoffte er Heiberg für sich zu gewinnen; vor allem aber mußte er Kierkegaard mundtot machen; denn Kierkegaard „wußte Dinge, die Möller erledigen konnten, wenn sie an den Tag kamen" (208). „Daher ist Möllers Artikel eine geheime Warnung, sie nicht ans Licht zu bringen" (!?) (209). Möller droht mit der Polizei! (203), „denn auch er besitzt geheimes Material

gegen Kierkegaard! Er ist nämlich – höchst wahrscheinlich – bei dem Fall Kierkegaards dabeigewesen (!!). Möller wollte sich durch den Angriff auf Kierkegaard „rehabilitieren" (wovon eigentlich? und vor wem?) und sich den Weg zur Professur freimachen.

Jedes Glied dieser Kombinationsreihe liegt außerhalb der Möglichkeiten Kierkegaards und, wie mir scheint, auch Möllers! Beide leben 100 Jahre zu früh, um an solch spreßiges, hämisches Material sammelndes Denunziantentum heranzureichen. Es genügt völlig anzunehmen, daß Möller Kierkegaard nicht mehr verstand und billigte und daß er diese Kritik auf die ihm nun einmal geläufige Manier an den Mann brachte. Mit Polizei hat Möller die öffentliche Instanz gemeint, die nach dem Rechten sieht, d. h. sich selbst, den Kritiker.

Noch ein anderer Grund spricht gegen Hohlenbergs Kombinationen. Möller rächt sich nach Hohlenberg dafür, daß Kierkegaard ihn im Tagebuch des Verführers als Modell gebraucht habe. Aber sowohl die Gestalt des Verführers als auch die des Ehemannes sind nur in die Konsequenz getriebene Möglichkeiten des dialektischen Dichters selbst und nirgends Porträt. Die einzigen „Modelle", die Kierkegaard überhaupt hat, sind er selbst, Regine und der Vater. Von ihnen und nur von ihnen sind die individuellen Züge genommen, mit denen alle pseudonymen Schriften einschließlich des Tagebuches des Verführers durchsetzt sind. Ein anderes Verfahren würde dem leidenschaftlichen Ernst der reflektierten Rechenschaft widersprechen!

Diese „Modelle" sind in den Nebenzügen mit Wärme und eindringlicher Kraft gezeichnet. Daher gibt es „poetische" (!) Materialien zur Biographie in großer Fülle, die von den Biographen denn auch mit Recht verwertet sind, z. B. die Phantasiespaziergänge mit dem Vater, die Disputationen im Elternhause, die Schularbeiten, die Münchener Bilderbogen als Mittel religiöser Erziehung. Die Verlobungsgeschichte ist voll entzückender und ergreifender Einzelheiten. Aber in den Grundvorgängen, nach denen die Schriften konstruiert sind, sind alle Einzelzüge formalisiert. Wir erfahren nur von einem Geheimnis, das mit der Ehe zusammenhängt, von der inneren Gebrochenheit des Frommen wegen eines Geheimnisses u. a. Gesagt ist hier nur, was für die dialektische Konstruktion unentbehrlich ist. Aber auch wenn wir von Kierkegaard mehr erführen, würden wir mit einem im Verhältnis zu den biographischen Bemühungen grotesken Minimum an Fakten auskommen müssen; denn es gehört zum Wesen der religiösen Kollision, daß der Pönitierende in ihr mit Möglichkeiten kämpft, hinter denen Fakten, soweit es sie gibt, zurücktreten.

3. „Der Fall Adler" (Kap. VIII, S. 238–255)

Das „Buch über Adler" (1847) ist von Hohlenberg klar und einfach referiert, seine Bedeutung für den Weg Kierkegaards ist deutlicher herausgestellt als bei Lowrie. Das Buch Adler ist unter drei Gesichtspunkten aufgebaut

1. Es gibt in der Christenheit den ordentlichen Einzelnen, der mit Ernst das Allgemeine verwirklicht: so Bischof Mynster (In der „Literarischen Anzeige" ist freilich bereits gesagt, daß der wahre Einzelne der Unkenntliche ist!). 2. Es gibt den Außerordentlichen: das Genie und den Apostel: Genie ist jeder, der sein Verhältnis zur Idee und den Weg zu ihrer Realisierung verstehen lernt, also auch der Dichter der christlichen Subjektivität. Der Apostel ist durch ein von außen kommendes paradoxes Faktum berufen und gebunden: die Offenbarung, (wenn wir eine Anmerkung berücksichtigen auch der Pfarrer, durch die Ordination). 3. Es gibt die bestehende Christenheit, die die Traditionselemente des Christentums bewahrt, aber außerhalb des Christlichen steht (= außerhalb des Verhältnisses zur Idee).

Die Grenze von Hohlenbergs Darstellung zeigt sich darin, daß er sein Referat nicht auswertet. Die Beschreibung des „Außerordentlichen" ist nur einer von den vielen Belegen für Hohlenbergs Geistlehre, nicht mehr. Er zeigt nicht, was das „Buch Adler" als Ortsbestimmung auf dem Wege des existierenden Denkers zum Zeugen bedeutet. Er kann das schon deshalb nicht, weil er die „Literarische Anzeige" aus dem Gange der Kierkegaardschen Reflexion willkürlich herausgebrochen und an den Schluß gestellt hat. Für Hohlenberg kulminiert die Wirklichkeit Kierkegaards in der „Literarischen Anzeige": sie enthält am reinsten, worauf es ankommt: die entschiedene Kulturkritik, sie ist das reinste Beispiel für die Selbstbehauptung des Geistes im Massenzeitalter.

Aber wenn wir „Literarische Anzeige" und „Buch Adler" aufeinander beziehen und in den Gang der Reflexion hineinstellen, dann zeigt sich , daß der „ordentliche Einzelne" (Bischof Mynster) nur noch ein taktisches Zugeständnis ist, das Kierkegaard macht, um das gegebene Problem, die Existenz des außerordentlichen Einzelnen und die Stellung der Kirche zu ihm zu klären. Die „literarische Anzeige" ist über dieses Zugeständnis bereits hinaus: im Reflexionszeitalter wird der „Unkenntliche" (S.V. VIII 89 ff., 92, 105 ff. = Hirsch 94 ff., 98, 114 ff.) zur wahren christlichen Gestalt. Wenn der kirchliche Amtsträger sich recht versteht, muß auch er der „Unkenntliche" werden, der nur noch durch seine eigene verschwiegene Existenz spricht, dessen erste Sorge es ist, durch sein Verhältnis zu Gott ein „wesentlicher Mensch" zu werden. Die Beschränkung auf den durch keine anerkannte Autorität und keine Institution gedeckten Ernst der Geistesexistenz führt dann auf den Begriff des Zeugen. Der Zeuge soll zuerst vor Gott existieren. Darin bezeugt er. Er soll und darf dann auch diese einzige und wahre Forderung in religiöser Unterscheidung innerhalb des Bestehenden sichtbar machen. Von der Sorge um das rechte Verständnis und die rechte Ausführung dieser einen und einzigen Aufgabe ist Kierkegaard in den folgenden Jahren nicht mehr losgekommen.

Diese Aufgabe ist so sehr das einzige Thema, daß der Biograph an ihr garnicht vorbeikann. Die Frage ist nur, ob er das überreiche Material auch mit

der geforderten Klarheit auf die Grundhandlung Kierkegaards zurückbezieht und von dieser „Innenansicht" her ordnet. Und dann zeigt sich, daß Hohlenberg *das* Problem, um das es jeder Kierkegaard-Interpretation gehen muß: den Weg des existierenden Denkers von der indirekten zur direkten Mitteilung, also zum „Reden", nicht sichtbar gemacht hat, obwohl die Materialien dazu - das ist bei der Zielgerichtetheit von Kierkegaards Denken unvermeidlich – als „Rohstoff" in seinem Bericht mitvorkommen. Hohlenberg untersucht nicht, was es für Kierkegaard heißt, im eigenen Namen öffentlich zu sprechen.

Hier wäre nach Möglichkeit jede Nuance zu beachten. Die „Reden" wären wenigstens in der ihnen eingenen Kategorie der Mitteilung zu bestimmen. Aber Hohlenberg kommt über feuilletonistische Umschreibungen nicht hinaus (vgl. 249 ff.). Er spricht von feinsinnigen Naturbildern (251), von „langatmiger Musik" (ebda). Hohlenberg sagt zwar, daß die „Taten der Liebe" den „zentralen Punkt in seinem Schriftstellertum" bezeichnen; aber er gibt dieses Zentrum nicht an! Es bleibt ungesagt, daß die Reden nach den Pseudonymen der erste Schritt zur Geistesexistenz sind, daß sie aber gerade dann den zweiten Schritt verlangen: die öffentliche Anwendung ihres Maßstabes. Wichtige Formeln sind z. B.: meine Dichterkategorie das Erbauliche, zur Erbauung, zur Erweckung, die Bedeutung des Pseudonyms Anticlimacus, seine Zurücknahme, der Angriff. Die darin enthaltene Steigerung läßt sich nur „von innen" her verstehen. Da aber Hohlenberg in seinem Bericht diese „Einstellung" nicht mit vollzieht, spricht er ungenau, vereinfachend, ja falsch. So heißt es z. B.: „Wer die Wahrheit sagt, wird verfolgt" (253), das ist das Kriterium für wahres Christentum, zu dem Kierkegaard durch seine Erfahrung mit dem Kosaren gekommen ist. „Das sichere Zeichen für die Wahrheit des Christentums ist nicht der Inhalt der verkündeten Lehre, sondern die Tatsache, daß der Verkündete verfolgt wird" (254). Solche Sätze sind bei Hohlenberg von ihrem Ursprung gelöste „allgemeine Wahrheiten". Nur in der Dialektik der Innerlichkeit, bezogen auf die Lage des Unkenntlichen ohne Autorität, sind sie genau und treffend und behalten die für Kierkegaard so bezeichnende Schwebe, daß die Ausnahme zur Regel, das Private zum Öffentlichen, dieses so gezeichnete Leben zum Paradigma wird.

Die Ungenauigkeit der Diktion durchzieht das ganze Buch. Einige Beispiele seien noch genannt:

Die Überschrift von Kap. IX. „die Entwicklung zum Christentum" verdeckt den Charakter der Handlung.

S. 257 handelt es sich nicht um ein neues Erweckungserlebnis, sondern um den zweiten Schritt, um den Mut zu reden. Schwermut heißt hier das Unvermögen mit Bischof Mynster zu brechen (früher hatte sie in dem Unvermögen bestanden, sich in der Ehe zu binden u. a.), sich dem öffentlichen Widerspruch auszusetzen, wird

schaftliche Sorgen auf sich zu nehmen. Kierkegaard meint, seiner Schwermut jetzt Herr zu sein. Es handelt sich auch nicht um eine psychoanalytisch nicht faßbare Gesundheit des Geistes, für die als Zeugnis das Leiden des Genies an den Schranken seiner Leiblichkeit zitiert werden könnte. (259) Diese Gesundheit ist nicht spezifisch „die erste Bedingung des wahren Christentums" (ebda). Das Gleiche ließe sich über Nietzsche sagen und seinen Weg von der „großen Loslösung", die als Krankheit erfahren wird, über die „Genesung" zur „großen Gesundheit". Es handelt sich nicht nur um neue Einsichten, die Kierkegaard aufgehen, „etwa daß das Christentum gar nicht existiert" (260), sondern um die innerliche Aneignung des längst Gewußten, um den Mut, von der Existenz vor Gott nicht mehr in die Distanz des dichtenden Dialektikers zu flüchten.

5. Das Verhältnis zu Bischof Mynster

Auch im Verhältnis zu Bischof Mynster hat Hohlenberg die, verständig geurteilt, so belanglosen Anlässe für die Schritte religiöser Unterscheidung ausführlich beschrieben und damit eine Vorstellung von der diffizilen Skrupulosität vermittelt, im Kampf gegen die Kierkegaard seine Bestimmtheit gewinnt. Ich zeige nur noch, daß das ausführlich und locker dargebotene Material die zusammenfassende Existenzkategorie verlangt. Bischof Mynster hat in einem Artikel Kierkegaard mit Goldschmidt, dem früheren Herausgeber des Korsaren, also den potentiellen Zeugen, der in seinen Schriften das Christliche so klar und radikal wie niemand sonst auf die dialektisch genaue Formel gebracht hat und der von der angespannten Mühe darum verzehrt ist, und den Repräsentanten der „literarischen Verächtlichkeit" auf eine Stufe gestellt. Er hat damit bewiesen, daß er von dem für die Kirche und das Christentum so entscheidenden Vorgang, als den Kierkegaard im Ernst und mit Recht seine Schriften ansieht, nichts verstanden hat. Er hat nicht verstanden, daß die bestehende Kirche (jede bestehende Kirche!) von innen gesehen im Widerspruch zum Evangelium steht. Für ihn ist Kierkegaard nur ein talentierter Schriftsteller wie andere auch. Und nun muß Kierkegaard die Unterscheidung setzen wie vorher bei Möller. „Mynster hat sich verraten und zwar auf eine solche Weise, daß der Angriff nunmehr unumgänglich wird" (285). Leider hat Hohlenberg auch hier nicht klar genug markiert. Es genügt nicht zu sagen, daß „Mynster Kierkegaard an der verwundbarsten Stelle" traf (282). Es handelt sich nicht darum, daß Kierkegaard von Mynster persönlich gekränkt wurde, sondern darum, daß Mynster das Wesentliche noch gar nicht zu Gesicht bekommen hat und daß deshalb seine Äußerungen korrigiert werden müssen. Daß Kierkegaard außerdem schmerzhaft getroffen ist, hebt die Sachlichkeit seines Denkens nicht auf.

Die kritische Diskussion sollte den doppelten Widerspruch der von Hohlenberg versuchten biographischen Darstellung zeigen, die weder ihrem

eigenen Maßstab entspricht: dem Bildungsgesetz des Geistes, noch dem Maßstab, der – wie ich meine – das Denken Kierkegaards leitet: der in der Reflexion der Innerlichkeit geübten religiösen Unterscheidung. Einige kurze Bemerkungen sollen am Ende belegen, daß Hohlenberg den disjunktiven Charakter von Kierkegaards Denken im Grunde gar nicht wahrnimmt und darum seine Sache, die eben nichts anderes ist als die innerhalb der ganzen Spannweite der Stadien ständig geübte Unterscheidung, aus dem Griff verliert. Ich gehe aus vom Begriff des Paradox.

Das Paradoxe in Kierkegaards Denken ist nach Hohlenberg „das, was dem allgemeinen naturwissenschaftlichen Denken zu widersprechen scheint" (384). Das Paradoxe am Glauben streitet nicht gegen den Verstand, sondern es wächst über den Verstand hinaus, verleiht eine Sicherheit über allen Verstand, es ist etwas, das „so unmittelbar richtig ist, daß es nicht analysiert und kontrolliert zu werden braucht" (385). Diese Evidenz der Selbstgewißheit des Geistes bleibt nach Hohlenberg die Grundlage. „Der Glaube ist das absolute Vertrauen, daß der Geist Recht hat, und daß, was der Geist als richtig erkennt, auch unbedingt richtig ist, ganz abgesehen davon ob die äußere Erfahrung ihm widerspricht (385)." „Der Glaube ist also ein Festhalten an der Richtigkeit der inneren Erkenntnis, ein unbedingtes Vertrauen in diese und ein konsequentes Danachhandeln" (386). Das Mißverständnis wird deutlich am „Ritter des Glaubens" aus „Furcht und Zittern". Bei Kierkegaard steht der Ritter des Glaubens als Beispiel dafür, daß die Existenz Gott als „Zwischenbestimmung" hat. Der Glaubende erhält sein zeitliches Dasein in jedem Augenblick von Gott; er steht nicht weniger im „Absurden" als Abraham, der seinen Sohn Isaak Gott zum Opfer brachte und in der Zeit von Gott zurückerhielt. Daraus wird bei Hohlenberg, daß der Geist sein Wissen von sich gegen den Augenschein „scheiternd oder siegend" festhält (vgl. auch 395). Die absurde Glaubensfreiheit von „Furcht und Zittern" und die geniale Selbstgewißheit der goetheschen „Seefahrt" passen gleicherweise unter die Bezeichnung „erkämpfte Unmittelbarkeit", sie sind mit den Worten Hohlenbergs nicht voneinander zu scheiden.

Entsprechend ist auch der Begriff des Einzelnen mißverstanden. Sicher ist der Einzelne über alle Bedingtheit durch Geschichte und Tradition hinaus. Auch dafür lassen sich Belege finden, daß das existierende Bewußtsein sich selbst und damit seinen Inhalt hervorbringt. Aber diese Aussage ist wahr nur im Hinblick auf Wahl, Reue, Gewissen. Sie wird falsch, wenn sie – als Vermögen souveräner Lebensgestaltung – etwa nach dem Vorbild autonomer Kultur im „Wilhelm Meister" verstanden wird und dann noch die Verheißung des weltgeschichtlichen Erfolges erhält.

Nach Hohlenberg hat Kierkegaard die Persönlichkeit auf „die neue Basis der absoluten Freiheit" gestellt und damit zum Schöpfer ihres eigenen In

haltes und *der* Wahrheit gemacht. „Der Einzelne schafft die Grundlage, damit Christi Wort wahr werden kann: „Was ihr bindet, soll gebunden sein und was ihr löst, soll gelöst sein", das will heißen: Was Ihr als Wahrheit wählt, das soll Wahrheit sein auf Erden. Darin besteht die menschliche Freiheit (412)." Die so bestimmte Freiheit wird nun gesehen in ihrer maßgebenden Bedeutung für die Entscheidung darüber, was im Wandel der Welt, in der Spannung zwischen der Kollektivität und dem Einzelnen aus dem Menschen werden soll. Sie erscheint als die geschichtsentscheidende Potenz – nicht anders als bei Nietzsche der Wille zur Macht. Das Korrektiv innerhalb der Christenheit, das die bestehende Christenheit richtet, weil es um den eschatologischen Charakter der Kirche weiß, wird zum überlegenen Zeitkritiker, der die Geisterfahrung für die Erneuerung der Kultur fruchtbar machen möchte. Aus diesem Grunde hat Hohlenberg die Auswertung der „Literarischen Anzeige" und weiterführender Tagebucheintragungen an das Ende seines Buches gestellt. Denn in der produktiven Kulturkritik kulminiert für ihn die Bedeutung Kierkegaards. Schon diese Anordnung weist darauf hin, daß Hohlenberg Kierkegaard umdeutet. Alle anscheinende Kulturkritik dient bei Kierkegaard ausschließlich der Besinnung auf den rechten Ort der religiösen Existenz. Bei Hohlenberg wird religiöse Existenz zum Ausgangspunkt produktiver Kulturgestaltung. Diese Fragestellung aber liegt außerhalb von Kierkegaards Denken.

Es ist nur folgerichtig, daß in ihrem Horizont der furchtbare und doch zweideutige Ernst von Kierkegaards Angriff auf die Kirche unverstanden bleibt. Nach Hohlenberg ist Kierkegaards Angriff auf die Kirche heute nur noch symbolisch zu verstehen. „Der Kampf, den er führte, wurde damals nicht zu Ende geführt und hatte gewissermaßen nur symbolischen Charakter" (401). Die „armen Geistlichen" waren nur „die Vortruppen des wirklichen Feindes, ohne selbst zu wissen, wem sie den Weg bereiteten (ebda)". Indem Kierkegaard auf sie einschlug, meinte er also etwas anderes als sie. Daher finden sich in seinen Tagebüchern ständig Ausdrücke des Bedauerns für die, die er angriff" (ebda). „Mit seinem Kampf gegen die offizielle Kirche griff er nur symbolisch dem größeren Kampf vor, der, das wußte er, kommen mußte" (416). „Und er hat uns die einzige Waffe gezeigt, – Persönlichkeit!"

Am Ende schlägt also auch bei Hohlenberg die Konzeption von Georg Brandes durch. Es ist, als hätte Kierkegaard nie geschrieben, an seiner Stelle könnte auch Nietzsche stehen. Nicht die Geistesexistenz vor Gott, sondern die in die Ursprünglichkeit ihres Wesens wieder eingesetzte Subjektivität erreicht das Fundament, und nicht das ewige Heil in einer „unlebbaren" Lage, sondern die Herrschaft des Geistes in der Geschichte über die destruktiven Folgen des Aufklärungsdenkens wird zu dem eigentlichen Thema. Aber Kierkegaard ist als christlicher Denker – in Zustimmung oder in Abwehr –

zu verstehen oder überhaupt nicht; sein Angriff auf die Kirche ist die Darstellung des Unmöglichen oder aber eine krankhafte Torheit. Der Leser legt vielleicht das Buch aus der Hand mit der verwunderten Frage, wie denn ein religiöser Denker sprechen muß, damit man ihn mit seinem Wissen um die Ohnmacht des Einzelnen vor Gott, um sein Unvermögen, am Geschichtsverlauf etwas zu bessern, und mit seiner ausschließlichen Sorge um die ewige Seligkeit wenigstens stehen läßt und ihm glaubt, daß dies und nichts anderes die Sache war, um derentwillen er lebte.

Anna Paulsen, Søren Kierkegaard, Deuter unserer Existenz
Hamburg 1955

A. Paulsen geht in ihrem Buch von dem natürlichen Standpunkt aus, daß der Leser bis zu einem gewissen Grade die Schriften Kierkegaards kennt und aus den Schwierigkeiten der Aneignung nach einem Buche greift, das ihm die Totalität des Werkes mitteilt und ihn so in Kierkegaard einführt. Diese Einführung hat eine grundsätzliche Schwierigkeit: Kierkegaard läßt sich eigentlich nicht referieren, denn alles, was er sagt, ist von ihm als Gespräch mit bestimmten Partnern gedacht, als Antwort innerhalb eines für ihn selbst wichtigen Bezuges, und es hat für den Leser nur dann etwas zu bedeuten, wenn er in dieses Gespräch eintreten kann. Deshalb muß die Einführung den Träger des Gespräches, Kierkegaard, und seine Partner vorstellen. Sie muß sehen lassen, wie es dazu kam, daß Kierkegaard diese ihm eigene Weise der Mitteilung wählte, bei der die Kommunikation mit je diesem Partner von uns mit hinzugedacht werden muß. Die Darstellung gliedert sich nach den drei Partnern, mit denen Kierkegaard es zu tun hatte: der Braut Regine Olsen, der Zeit und als ihrem Hauptrepräsentanten der Philosophie, der Kirche. Ihr Ziel ist es zu zeigen, daß das komplizierte Gefüge von Kierkegaards Schriften und Begriffen aus der durchlebten und durchlittenen Begegnung mit diesen Partnern, also aus der geistigen Verarbeitung einer sehr persönlichen Erfahrung, hervorgegangen und eben darum Gespräch ist. Dieser einzigartige Vorgang, innerhalb dessen Kierkegaard zur Wiederholung des reformatorischen Glaubens innerhalb der modernen Welt gelangte, ist dann freilich – nach A. Paulsen – von Kierkegaard selbst um seine volle Auswirkung gebracht worden. Kierkegaard geriet in der Auseinandersetzung mit dem System der idealistischen Philosopie unter ihren Einfluß. Seine polemische Abhängigkeit brachte ihn dahin, aus seiner lebendigen Erfahrung ein philosophisches Gegensystem zu konstruieren, das ihn dann in seinem Gespräch mit der Kirche beirrt und zu Aussagen verführt hat, die eher einer idealistisch übersteigerten Geistesexistenz zu entstammen scheinen als dem Wissen um die reformatorische Botschaft von der Gerechtigkeit des Sünders allein aus dem Glauben, um deren Aneignung es Kierkegaard doch ursprünglich ging.

Entsprechend dieser Konzeption geht die Besprechung vor. Sie untersucht uerst, wie die Einheit von Leben und Werk dargestellt ist die zum Gespräch ihrt, und sie fragt dann, was die von A. Paulsen behauptete Systemati-ierung des Werkes bedeutet.

A. Paulsen ist sich dessen bewußt, daß der Versuch, das Werk Kierke-aards als Gespräch darzustellen, in dem Person und Sache in einer untrenn-aren Einheit gesehen werden müssen, vom Interpreten selbstlose Zurück-altung verlangt. Sie möchte (wie ja auch Lowrie) nichts als zu Kierkegaard inführen: „Kierkegaard selbst soll gehört werden" mit seinem Anliegen, einer Botschaft, die „er mit ungewöhnlicher Kraft und Treffsicherheit des Ausdrucks" (6) ausgesprochen hat; und (wie bei Lowrie) hat die Einheit von ersönlicher Nähe und disziplinierter Zurückhaltung zu einem ausgewogenen 'ext geführt, in dem der Interpret bemüht ist, dem Autor nicht dazwischen u reden.

Die Darstellung setzt ein bei der Umwelt, innerhalb deren Kierkegaard eginnt. Der offenkundige Kontrast zwischen dem radikalen Ernst von Kierkegaards Werk und dem idyllischen Charakter der Umgebung, in die es ineingestellt ist, läßt nachdem Autor fragen. Aber der Autor entzieht sich urch das kunstvolle Spiel seiner pseudonymen Autoren und durch den rät-elhaften Eindruck seiner Lebensgeschichte. Zugleich ist von vornherein ichtbar, daß eine Lebenskrise und die geistige Produktion im Zusammen-ang stehen. Das Fremdartige dieses Eindrucks führt zur Biographie (13–18).

Die biographische Hinführung ist nur ein Vorspiel. Sie macht uns – weit be-utsamer als bei Hohlenberg, aber ungenauer und formloser als bei Lowrie – nit der Atmosphäre dieses Lebens bekannt. Zu der intimen Nähe, der Darstel-ung, kommt das methodische Bewußtsein darüber, daß sich viele Texte (so or allem die Einschaltstücke der „Stadien") dem direkten Zugriff entziehen nd von der Funktion her, die sie innerhalb der Leidensgeschichte haben, erstanden werden müssen.

„Man hat sich nicht klar gemacht, wie verschlüsselt alle diese Aussagen sind. S. Kierkegaard hat sie nach seiner Aussage, bevor er sie in die Dichtung einbaute, alles Gegenständlichen und Historischen entkleidet. Darum ist es unmöglich, sie dem toffmäßigen Inhalt nach einfach in seine eigene Lebensgeschichte einzubauen. So ird es auch den genauesten Untersuchungen nicht gelingen, den Sachverhalt wirk-ch aufzudecken. Kierkegaard hat gewollt, daß das Letzte verborgen bleiben sollte nd auch in seinen Tagebüchern darüber Schweigen bewahrt." (33, vgl. auch 160 f.) A. Paulsen weiß wie jeder Interpret, daß den Einschaltstücken der „Stadien" (32) Takten zugrunde liegen, die „geheimnisvolle autobiographische Bedeutung haben" 33). Sie selbst zitiert als biographische Quelle „stille Verzweiflung" (vom 5. I.) und Salomos Traum" (5. III.); aber sie lehnt es ab, detaillierte biographische Kombi-ationen etwa über den „Fall" Kierkegaards, über die Ehe des Vaters auf der Skizze über den Buchhalter (169) oder auf „Periander" (= „Zum Inwendiglernen",

5. V.) (159) aufzubauen". Die Angst der ruhelosen Selbstreflexion verdichtet sich beim Buchhalter, „der sein Schuldigsein in Feigheit und Schwachheit abdrängt" (340) zu Zwangsvorstellungen, die am Ende nur Wahn sind. (a.a.O.) Bei Periander, der die Reue verwirft, äußert sie sich in der Ablehnung des Gedankens, schuldig sein zu sollen. Die Ablehnung steigert sich zum Selbsthaß und zieht die anderen in die Selbstzerstörung mit hinein. (vgl. 294)

Leider hält A. Paulsen jedoch ihre Absicht nicht durch. In allzu direkter Ableitung von Grundbegriffen aus dem Gespräch mit dem Partner sucht sie biographische Anlässe für Schritte, die zuerst aus der Selbsterhellung des existierenden Denkers verstanden werden müßten. Damit verschiebt sich die Rangordnung: das Intime, Menschliche, Private erscheint als das Fundamentale, aus dem im Gang der Lebensgeschichte die Grundbegriffe hervorwachsen sollen, während doch umgekehrt der eminent geistige Grundwille inmitten aller leidenschaftlichen Bewegtheit die „Kategorie" bestimmt[1]).

Es kommt hier nicht so sehr auf einzelne Belege an, als vielmehr auf die Feststellung einer Lücke: es fehlt der „systematische" Leitfaden für den Nachvollzug der Existenzdialektik. Die Darstellung ist gewiß atmosphärisch nahe, aber sie führt nicht; sie zeigt beispielshalber nicht, daß Kierkegaard zum Begriff der Existenz aus der Begrenzung der unendlichen romantischen Subjektivität kommt, daß er ineins damit die Form der pseudonymen christlichen Dichtung und den Gang ihrer Entfaltung in den Stadien findet. Es wird nicht gesagt, daß die Bildung der Existenzkategorie am Beginn steht und daß in dem Blick, den sie vorgibt, Kierkegaard auf seinem Lebensweg auch im Verhältnis zu seiner Braut – die Schwierigkeiten entdeckt, die ihn zu immer innerlicher Reue treiben. Aus diesen Unterlassungen wird es verständlich, daß A. Paulsen nicht zeigen kann, inwiefern „idealistisches Denken" vom Ursprung her im Existenzbegriff „steckt". Nach ihrer Darstellung ragt ein idealistisches Element unbegriffen und unbegreiflich in das Denken Kierkegaards hinein und gewinnt in dem Maße, als Kierkegaard sich mit dem „System" auseinandersetzt eine plötzliche verhängnisvolle Übermacht. Dadurch erhält das Leben Kierkegaards das Aussehen eines schicksalhaften Ablaufes, während es doch vor allem intensive, folgerichtig sich erhellende

1) „Das Gespräch mit Regine weitet sich; es wird zur Auseinandersetzung mit der stärksten geistigen Bewegung der Zeit (?), mit der deutschen Romantik" (60). Das Umgekehrte ist der Fall: Der Suspendierte stellt sein Scheitern in eine Reflexion hinein, die er längst in der Auseinandersetzung mit der romantischen Subjektivität gewonnen hat. Ebensowenig gewinnt Kierkegaard an Regine den Begriff des Einzelnen, den er längst in der Verinnerlichung des Genies gewonnen hat, auch wenn sie ihm in „immer tieferen Sinne der einzelne Leser (wird) mit dem er sich im Gespräch weiß" (61). Ähnliches ließe sich z. B. über Sokrates (59) und Abraham (97) sagen.

nnerlichkeit ist. A. Paulsen räumt also dem biographischen Moment einen u starken und naiven Einfluß auf die innere Handlung des existierenden)enkers ein. Das Irreführende dieser Rangordnung tritt – überraschender-eise – noch stärker innerhalb des zweiten Gesprächskreises hervor: der Aus-inandersetzung Kierkegaards mit der idealistischen Philosophie.

Das Referat einer pseudonymen Schrift endet je mit behutsamen kritischen Bemerkungen, die auf später verweisen. In ihnen ist die Rede von einem ge-issen Einfluß des Idealismus, der, als ein fremdes Element von außen ein-irkend, die Intention Kierkegaards leicht verschoben habe: Kierkegaard ringt zwar in den pseudonymen Schriften durch alle Hindernisse, die in ihm elbst und in dem Denken der Zeit liegen, mit ursprünglicher religiöser Ener-ie bis zum Glauben durch, aber – anfangs in seiner Bedeutung noch nicht bsehbar, später jedoch den Sinn des gesamten Werkes gefährdend – macht ich ein Moment idealistischen Denkens geltend. Kierkegaard verlangt (86, 1 f., 111, 128, 252, 264) – postuliert – eine Handlung „in Existenz", die dem Glauben vorangegangen sein muß, damit dieser in sein Recht eintreten kann.)er Existierende soll die natürliche Gebundenheit an sein unmittelbares Da-ein verwerfen, er soll die „unendliche Resignation" leisten. Nur dann darf r hoffen, dem Anspruch des Glaubens zu genügen und von Gott die „Wieder-olung" zu empfangen. Jedes Mal bleibt die Frage offen, ob diese Leistung, ie Kierkegaard als Bedingung dem Glauben voranstellt, diesen nicht in sei-em Kern: der Aneignung der Vergebung, gefährdet.

In der „abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" setzt sich Kierkegaard, der bisher den ursprünglichen Impulsen seines Lebens gefolgt var (Gespräch mit Regine), mit der Philosophie ausdrücklich auseinander nd gerät nun in verhängnisvoller Weise unter ihren Einfluß. Er deckt die Lüge des Systems" auf; aber er meint, ihr nur durch ein Gegensystem be-egnen zu können. Unerwartet – „auf einmal" (296) – und keineswegs als not-vendige Folge der vorangegangenen Schriften steht der „Gegenwurf" (298) es „systematischen Zusammenhanges" der Stadien vor uns: das unmittel-bare Dasein wird in seinem Anspruch auf Harmonie im „Ästhetischen" (der wige Augenblick des Glückes), und im „Ethischen" (die Persönlichkeit ist in sich vollendendes Kunstwerk, sie ruht in der sittlichen Weltordnung) mit en Mitteln und in der Stimmung der idealistischen Philosophie dargestellt. Diesen Anspruch bezeichnet A. Paulsen mit dem Begriff des Postulates. In er Religiosität A nun werden die idealistischen Postulate und mit ihnen die esamte humane Existenz negiert (293 f., 433). Der Grund dafür liegt in einem chten religiösen Interesse; aber die Weise, in der Kierkegaard es durchsetzt, iderspricht dessen eigentlichem Sinn. Die Absicht war, zu verhüten, daß er Glaubende die Vergebung der Sünden als eine Art Ablaß mißbraucht, während er doch sich in die Situation des wahren Existenzernstes hineinstel-

len sollte, ohne den das Bekenntnis der Sünde leer bleibt. Aus ihr wird ei Verabsolutierung der Geistesexistenz, in der die Grundwahrheit Kierk gaards: die Gleichheit der Sünder vor Gott aufgehoben ist (243, 408).

Dieses paradoxe und verwirrende Resultat kommt auf folgende Weise z stande: Der Idealismus konstruiert die metaphysische Einheit von endliche menschlichem Geist und unendlichem Weltgeist. Im Vertrauen auf die Identität postulieren der Ästhetiker und der Ethiker (A. Paulsen betont d Hegelianismus von Assessor Wilhelm! [96]) die Harmonie von Gefühl u Universum, von gutem Willen und sittlicher Weltordnung. Darin liegt e Absolutheitsanspruch: der Geist setzt das Andere seiner selbst mit sich gleic Eben diesen Absolutheitsanspruch des Geistes hält Kierkegaard beim Üb gang vom ästhetischen und ethischen zum religiösen Stadium fest. Indem die Identität negiert, die postulierte Harmonie verwirft, das Verlangen na ihr als Sünde verurteilt, hält sich auf eine paradoxe und widernatürlic Weise das gleiche metaphysische Denken in der „transzendentalen" Mac des Geistes über das Andere seiner selbst (leibliche Natur, geschichtliche E grenztheit) durch. In der Negation wird also der Grundfehler konserviert u verschärft: die leib- und geschichtslose Absolutheit des idealistischen Geist

Die Position von A. Paulsen läßt sich aus ihrer Auseinandersetzung mit Kr Hansen über den eigentlichen Kierkegaard bestimmen [1]). Hansen beurteilt in sein Buch „Søren Kierkegaard, Ideens Digter" (København 1954) Kierkegaard nach d Maßstabe des Geistbegriffes, den er von dem germanischen Altertumsforscher W helm Grönbeck überkommen hat. Danach ist Geist die ursprüngliche und erfü Einheit des Lebens mit sich selbst. Nach Hansen ist Kierkegaard durch Anl und durch sein negatives Christentum gehindert, aus dem vitalen Fluidum des G stes, der eigentlichen menschlichen Wirklichkeit, zu leben. An die Stelle der W lichkeit setzt Kierkegaard ein Surrogat, die „Idee". In der Idee dichtet er Bil der Versöhnung von Geist und Wirklichkeit und gerät dadurch in ein abseiti religiöses Scheinleben. A. Paulsen hat Hansen mit Recht widersprochen: Kier gaard zielt auf Existenz in Situation und auf die Wiederholung der Existenz inn des Glaubens (= die Doppelbewegung der Unendlichkeit). Aber sie muß Han zugeben, daß Kierkegaard nicht durchgekommen ist, und sie gibt Hansen zum recht! Kierkegaard hat – auch nach ihrer Auffassung – den Geist „idealistis verstanden: als eine zeit-, geschichts-, wirklichkeitslose absolute Größe.

Aus dieser polemischen Abhängigkeit Kierkegaards von der Philosop erklärt sich das, was uns an Kierkegaards Angriff auf die Kirche unverstä lich bleibt. (Dritter Gesprächskreis). Hier wird ganz offensichtlich, daß Kraft, die Kierkegaard aus seinem Durchbruch zur reformatorischen Wied holung des neutestamentlichen Christentums erwachsen ist, unheilvoll korru piert ist durch seine Gegenphilosophie. Daher kann er am Ende weder

1) 458 und „Evangelische Theologie" Nov. 1957, Juni 1952.

kirchliche Lehre von der Schöpfung noch die Kirche als Institution anerkennen, ja es muß sich ihm sogar das Verständnis des zweiten Artikels: der Lehre von der Vergebung der Sünden verdunkeln! Aus der gespannten leidenschaftlichen Bezogenheit auf den Partner, die bestehende Kirche, erklärt sich andererseits die Durchschlagskraft, die den Dokumenten des Angriffs gleichwohl eignet.

Recht oder Unrecht der beschriebenen Konzeption lassen sich erst in ihrer konkreten Durchführung ermessen. Gelingt es A. Paulsen, die Schriften Kierkegaards mit Hilfe der Begriffe System und Postulat auszulegen? Wird durch sie die Folge der Stadien und die im Durchgang durch sie erreichte Geistesexistenz richtig beschrieben?

Aus der Absolutheit des Geistes erwachsen die Postulate des unendlichen Gefühles und der ethischen Norm, in der Negierung beider Postulate entspringt die Geistesexistenz der Religiosität A.

1. Ästhetisches Stadium. Das erste Postulat verlangt, daß die Welt mit dem Anspruch des Gefühles auf Bestätigung und Erfüllung „von außen" harmonisiere, es sucht „die Illusion der Poesie, die das Leben verklärt und eine Schönheit und Harmonie vortäuscht, die es nicht gibt" (274). Aber ihre Täuschung muß offenbar werden; „dem Romantiker zerbricht die Welt, weil sie ihm die Antwort versagt, ohne die er nicht leben kann und will, und da er unerbittlich nach Antwort verlangt, verfällt er dem Nihilismus" (92).

Die Illusion des Ästhetischen besteht also darin, daß die Subjektivität in Bildern der Einbildungskraft ihren Anspruch projiziert und an ihnen das Wirkliche mißt (vgl. 67). Der Unbedingtheit des Postulates kann eine absolute Resignation entsprechen: die Unbedingtheit, die ihren Anspruch nicht aufgibt und das Nichts dem Unwahren vorzieht (67).

2. Das ethische Stadium wird von Kierkegaard nach dem Vorbild des „ethischen Idealismus" beschrieben im Schema „kantischer Ethik" (111), deren Norm dann aber auch mit den „allgemeingültigen Ordnungen" des „Hegelianismus" gleichgesetzt werden kann. Die „idealistische Persönlichkeit" ordnet ihr Leben selbstgesetzten (? Hegel ?) Normen unter (276, 96); sie ist auf „für alle gleiche ethische Lebensformen" ausgerichtet (96); das Ziel ihrer Ethik ist „Selbstvervollkommnung"; sittliches Handeln ist also „Selbstzweck" (276). Auch die ethische Persönlichkeit hat ihr Postulat und ihre Erfahrung der Resignation. Sie postuliert den Ausgleich des Ästhetischen und des Ethischen; einen Moment sieht es so aus, als resigniere sie auf die unmittelbare Erfüllung, denn sie unterstellt ja alles der Norm: aber „es kommt alles wieder": die sittliche Zuverlässigkeit sichert das Glück, und A. Paulsen kann, um ihre Interpretation zu stützen, darauf hinweisen, daß der Repräsentant des ethischen Stadiums (Assessor Wilhelm in Entweder/Oder II) als Regierungsrat (in den „Stadien") noch diesseitiger, harmonisierender spricht als früher

und die religiösen Kategorien konsequent zur Verklärung seiner Lebensidylle gebraucht (142 ff.). Diese „idealistische" harmonisierende Ethik soll zugleich „christlicher Humanismus" sein: auch die Reue, die als der letzte Ausdruck der Freiheit zugleich die wahre Beugung vor Gott ist, soll in ihr zu Wort kommen.

Daneben gibt es noch eine „andere Ethik", deren Sinn sich erfüllt im Zerbrechen ihres eigenen Prinzips: „Die Ethik als Zone der Entscheidung, die man niemals hinter sich läßt, sondern die auch im Religiösen immer noch das bestimmende Moment ist." (276) Also der „idealistischen Anschauung vom Menschen als Kunstwerk", legitimiert durch Kant und Hegel, wird gegenübergestellt der Mensch als „geschichtliche Existenz", die je und je auf dem Spiele steht. Offensichtlich ist gemeint, daß erst die Offenbarung die Dimension der Geschichtlichkeit offenhält.

3. Religiöses Stadium.: Die Harmonie des Geistes, seine Selbstgenugsamkeit (Kant), seine Identität (Hegel) wird nun im religiösen Stadium durchbrochen. Die „religiöse Bewegung" allein ist „Akt im vollsten Sinne des Wortes" d. h, sie entzieht sich nicht der Geschichtlichkeit der Existenz, indem sie sich in ein Ersatzbild der Wirklichkeit (eine idealistische Weltanschauung) flüchtet. Daher kann nur sie „Grundentscheidung (sein) unter Anrufung Gottes des Allmächtigen": Gott spricht nur im Existieren und für es. Nur diese religiöse Bewegung ist „Doppelbewegung der Unendlichkeit" d. h. nur sie kann ihr endliches Dasein von Gott zurückerhalten; im ästhetischen und ethischen Stadium dagegen bleibt der menschliche Geist bei sich selbst. Im religiösen Stadium gelangen also „reformatorische Erkenntnisse zum Ausdruck" (111): „die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders, von der Gnade Gottes, die keine Bedingung setzt" (299 setzt = voraussetzt?, also justitia passiva, servum arbitrium?).

„Immanenz" und „Transzendenz", Ethik mit ihren vom Menschen ausgehenden Postulaten und der in Gottes Anruf gegründete Glaube werden also einander entgegengesetzt, als fixe Größen auseinandergehalten und es wird die ausdrückliche Verwerfung der einen Größe verlangt („postuliert"), damit die andere im Ernste der Existenz in ihr Recht eintrete. Dann ist die Sorge immerhin verständlich, wie dieses Postulat in den Glauben „eingebaut" (mit ihm „verschmolzen") werden könne, ohne daß der Glaube schließlich unter einen „Maßstab" gerät, „der ihm selbst nicht entnommen ist" (111).

Die Lösung, die Kierkegaard findet, leidet notwendigerweise an der Unvereinbarkeit der beiden heterogenen Elemente, die die religiöse Handlung in sich enthält. Um überhaupt für das Unendliche der religiösen Bewegung offen zu werden, also um „Raum für die Freiheit der Entscheidung" zu gewinnen, in der er sich vor der „Wahrheit der Existenz" d. h. dem Anruf Gottes nicht mehr flüchtet, muß der Mensch in sich selbst die postulierte Harmonie von Vernunft und Wirklichkeit, die Ineinssetzung von Ewigkeit und Zeit negieren

Er muß die Konstitutionen der Vernunft zerbrechen, um die Existenz zu erreichen. Positiv geschieht das durch das Paradox als „Gegenwurf" zum System (298). Aus dieser seltsamen „negativ dialektischen Verklammerung des Paradox als ihrer Entthronung" (298) mit der Vernunft resultiert nun die radikale Tendenz zum Abbau des selbstischen Willens (d. h. des amor sui Luthers), die in der Folge der Stadien ihre methodisch folgerichtige Gestalt: die Form eines Systems, des „Gegensystems" erhält[1]). Von der Aufhebung der ästhetischen Unmittelbarkeit im Ethischen führt eine systematische Notwendigkeit über die Aufhebung jeder postulierten oder auch im System konstruierten Einheit von vernünftig Ewigem mit zeitlich Wirklichem zum Leiden der „absoluten Resignation", in der Religiosität A. Diese erscheint dann als der Bereich, innerhalb dessen der Irrtum Kierkegaards: seine negativ polemische Gebundenheit an den Idealismus in reiner Form hervortritt; denn sie verlangt etwas Unmögliches „Geistwerden als Aufhebung der Unmittelbarkeit" (299), „Umbildung des ichhaften Willens" (298), „Absterben des Ich" (296): Leiden und zwar so, daß alles geschöpfliche Dasein verleugnet wird. (Hierher gehört die „geschöpfliche Würde der Frau", von der A. Paulsen mit einer gewissen beschwörenden Eindringlichkeit spricht [vgl. 125, 137, 408, 431].) Die Erfahrung Luthers, daß im Annehmen des Offenbarungswortes der Sünder frei wird von seiner Selbstliebe und von seiner Selbstbehauptung gegenüber Gott verlagert sich bei Kierkegaard dahin, daß der Akt der Negierung die Vorbedingung wird für die Aneignung im Glauben; denn nur so durchdringt der Glaube die Existenz, während er sonst in Wirklichkeit über den „christlichen Humanismus" des ethischen Stadiums nicht hinauskommt und nur als ein Mittel eben der Selbstbehauptung mißbraucht wird, die Luther bekämpfte.

Die Konsequenz ist, daß das Grundpostulat, an dem Kierkegaard bisher festgehalten hatte, „daß das gleiche Gottesverhältnis für alle gilt" (351), entgleitet: es gibt den Geistesmenschen, der den Eigenwillen und die Unmittelbarkeit in sich abtötet und die Gleichzeitigkeit mit Christus einübt, der den Abgrund der Existenz versteht und daher Gnade zu gebrauchen weiß, und es gibt den „Weltmenschen, der, wenn er vom Christentum berührt ist, abschlägt", die Gnade statt „im Interesse Gottes" „im Interesse des Menschen" (428) und daher zuletzt gegen Gott gebraucht. Hier gibt es einen „Unterschied im Gottesverhältnis", nämlich den Menschen, der als Geistesexistenz seinen Eigenwillen (= Unmittelbarkeit) als Sünde versteht, dem die Resignation zum „Nerv des Glaubens" (417) geworden ist und den, der nicht die Kraft der Resignation aufbringt und für dessen verfehltes Leben es keinen neuen Anfang gibt, „weil er zusieht „mit Hilfe der Gnade leichter davonzu-

1) 296 „Diese negative dialektische Nachahmung des Systems . . ."

kommen" (429). In beiden Fällen ist zuletzt die Wiederholung „inkraft des Glaubens" ausgeschlossen, um deretwillen sich Kierkegaard doch auf den Weg seiner Wirksamkeit als Schriftsteller gemacht hatte. Sein Denken hat in einem gewissen Sinne sein ursprüngliches Ziel verloren! „Die Hoffnung auf eine Wiederholung, also auf eine neue Existenzwirklichkeit dieses Lebens ist nun endgültig aufgegeben worden. Die unheimliche Verachtung aller irdischen Beziehungen, die Ehe inbegriffen, mutet wie eine innerste Selbstentfremdung an" (431)[1]).

„Von hier ist es nicht mehr weit bis zur Negierung des Daseins überhaupt. Wenn die geistige Bewußtheit und die persönliche Selbstdurchdringung der Maßstab wird für den Grad der Verantwortung, kommt unversehens eine Wertskala in Geltung, die dem Neuen Testament fremd ist. Hier spricht nicht der Theologe, der sich an dem biblischen Zeugnis orientiert, sondern der Philosoph, der eine bestimmte Grundanschauung von dem vertritt, was „Geist" ist. Es spricht der Geistesmensch, der es sich herausnimmt, den geistlosen, in Trivialität versunkenen Alltagsmenschen abzuwerten und zu verachten, „als käme auf ihn ein anderer Maßstab des Menschseins in Anwendung" (351 352). „Es läßt sich nicht verkennen, daß sich in der „Krankheit zum Tode" zwei Motive überkreuzen: auf der einen Seite die tiefe Wehmut, sympathetischer Gemeinsamkeit mit dem Verlorenen, auf der anderen Seite ein beißende Satire auf den . . . Durchschnittsmenschen . . . Seltsame Aufspaltung im Wesen des gleichen Menschen. *Welches ist der eigentliche Kierkegaard*? Von der Beantwortung dieser Frage wird so gut wie alles abhängen." (ebda) A. Paulsen spricht von „Überspitzung und fragloser Verzerrung seiner Gedanken" (431), von „Rissen im Gedankengang", davon daß der Kierkegaard der Anticlimacusschriften und der Streitschriften gegen den der Pseudonyme und der Reden und seinen Grundgedanken von der Gleichheit aller Menschen vor Gott steht. „Läßt Kierkegaard seine Pseudonyme im Stich?" (417) „Die Schriften des Kirchenkampfes geben diesen Grundsatz auf und brechen aus der Dialektik aus. Der Kierkegaard des Augenblicks überschreitet eine Grenze, die noch Climacus ihm verwehrt hatte." (419) Indem Kierkegaard „in der Angst um die Ausführung seines Auftrages sich übersteigert", nimmt er die „Ansätze seines eigenen Denkens" zurück (435). Wo aber kein Raum für die „Sinngebung des irdischen Daseins" ist, „droht der Nihilismus" (a.a.O.). Diese Verzerrung aber entstammt nicht der „biblischen Grundtatsache" – „dem ursprünglichen Christentum" – die Kierkegaard aus der „Verschüttung durch den Idealismus" wieder hervorgehoben hatte, sondern dem „Postulat des „absoluten Geistes", das dem „spekulativen Idealismus" entstammt und mit dem seine religiöse „Entdeckung" von vornherein belastet war. (a.a.O.)

1) A. Paulsen geht von der Annahme aus, die Wiederholung sei erst darin zu Ende gekommen, daß der Existierende das „Allgemeine verwirklicht" oder in der Zeit die Wirklichkeit wieder erreicht. Darauf führen tatsächlich die Beispiele von „Furcht und Zittern". Aber schon in der folgenden Schrift, der „Wiederholung" wird der nächste Schritt der Innerlichkeit sichtbar, nämlich daß auch der Scheiternde sicht als Selbst von Gott zurückerhält. Dieses Verständnis von Wiederholung hält sich durch bis zum Gespräch mit dem Freunde Emil Boesen auf dem Sterbebett

Es hat sich bestätigt: die Darstellung, die A. Paulsen von Kierkegaard gibt, ist von einer einheitlichen Konzeption bestimmt: Kierkegaards Mitteilungsform ist das Gespräch mit seinen Partnern. Durch die polemische Bindung an den Partner, die idealistische Philosophie, hat Kierkegaard dem Systemdenken einen übermächtigen Einfluß auf sein Thema die christliche Geistesexistenz eingeräumt. Er ist dadurch in einen unlösbaren Selbstwiderspruch hineingeraten, der in seiner ganzen Härte stehen bleiben muß.

Was leistet diese Konzeption für das Verständnis Kierkegaards? Sie hält durch den Leitbegriff des Gespräches die Einheit von Leben und Werk fest. Sie ist ein Versuch, die Spannung im Denken Kierkegaards unabgeschwächt stehen zu lassen; sie beschreibt in einem geschlossenen Entwurf das Verhältnis von Philosophie und Christentum, sie hält energisch daran fest, daß der Ernst der Geistesexistenz keine Flucht aus der Rechenschaft des Gewissens vor Gott gestattet. Gleichwohl reicht sie nicht zu, um die Frage nach der „systematischen" Einheit von Kierkegaards Denken und Schriften, nach dem Zusammenhang von Leben und Werk wirklich zu stellen: sie hindert, den dialektischen Aufbau des Werkes darzustellen, ja überhaupt zu sagen, was Existenzdialektik bei Kierkegaard denn eigentlich ist; sie orientiert sich an einem Begriff des idealistischen Geistes, den es in dieser Gestalt weder bei Kierkegaard noch bei Kant oder Hegel gibt. Es läßt sich zeigen, daß das Bild, das A. Paulsen vom spekulativen Idealismus, von idealistischer Ethik und idealistischem Geistbegriff zeichnet, nicht mit dem Befund der Texte übereinstimmt. Das ethische Stadium ist von Kierkegaard nicht „im Sinne kantischer Ethik" entworfen, und schon deshalb kann die Form, in der A. Paulsen die Konstruktion der Existenzstadien versucht, nicht stimmen.

Bei Kant erfüllen sich die Postulate der praktischen Vernunft erst in einem Jenseits. Nach A. Paulsen (und nach Kierkegaard) geschieht der Ausgleich zwischen Ästhetischem und Ethischem in der Gegenwart, jetzt! Kant spricht vom unbedingten Gehorsam unter das Sittengesetz und lehnt Vervollkommnung bzw. Vollkommenheit als Terminus ab: Vollkommenheit kann günstigenfalls eine Folge des sittlichen Gehorsams sein, aber niemals motivierender Zweck[1]). Als Zweck sittlichen Handelns wäre Vollkommenheit soviel wie Glückseligkeit und deshalb als Verunreinigung der Maxime des Willens zu verwerfen. Nicht die Ethik ist Selbstzweck, sondern der Gegenstand des mo-

1) Kants Urteil läßt sich so zusammenfassen: Vollkommenheit ist entweder dasselbe wie „ein dem Gesetz unbedingt gehorsamer Wille" (R), dann ist sie Pflicht, aber nicht Zweck. Oder sie ist „Naturvollkommenheit" (Erhöhung seiner Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. dgl.), dann ist sie ein materiales Prinzip „und kann, zum Zwecke gemacht, nicht Prinzip der Pflichtbegriffe sein" (R); denn „überall wo ein Objekt des Willens zum

ralischen Handelns, insofern er Achtung abnötigt, oder das Sittengesetz i seiner allgemeinen Verbindlichkeit.

Der Bezug auf Kant wird noch schwieriger, wenn A. Paulsen erklärt, dies (wenn sie kantisch soll heißen dürfen, gesetzgebende, also autonome, als von jeder Autorität unabhängige) Freiheit finde ihren „letzten Ausdruck" i der Reue, die die „wahre Beugung vor Gott" heißen könne. Reue[1]) ist fü Kant ein schwärmerisches Surrogat der wahren sittlichen Besserung, un Moral gründet sich nicht auf Religion – wenn sie auch unumgänglich zu Religion führt (R. Vorrede S. IX). Und wenn am Ende die nach Kant selbs gesetzte Norm des Sittengesetzes mit den „allgemeingültigen Ordnungen" de „Hegelianismus" d. h. mit der Identität von subjektivem und objektiver Geist zusammengebracht ist, dann zeigt sich, daß diese Darstellung nich stimmen kann; denn das hegelsche System will „die Ineinsbildung von Ewig keit und Zeit" d. h. das menschliche Handeln als eine Erfüllung der in de Geschichte sich realisierenden Macht des Weltgeistes; es verwirft gerade de „Formalismus" Kants! Eine Position hebt also die andere auf. Es fehlt ein in sich einstimmige Struktur, innerhalb deren so Diverses sich einander zu ordnen ließe. Im Hinblick auf das ethische Stadium heißt das: Wenn Reu und Beugung vor Gott überhaupt Sinn haben sollen, dann können sie wed im Sinne „kantischer Ethik" noch im Sinne des „Hegelianismus" gedach sein. Etwas mehr „Christlichkeit" muß in diesem „christlichen Humani mus" stecken (91). Aber wo und inwiefern?

Ferner: Die idealistische („kantische") Persönlichkeit ordnet ihr Leben d Norm unter. Aber Kierkegaard kennt weder dem Wortlaut noch der Sache nac eine Norm (das Sittengesetz), die mit innerer Nötigung (aus Achtung) zu Prinzip der Handlung gemacht, allgemein verbindliche Bedeutung hat. D Persönlichkeit, die das sittliche Urteil fällt, hat – nach Kant[2]) – einen Ve nunftursprung außerhalb der Zeit, sie ist keine Tatsache der Erfahrung, auc

---

Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel zu bestimmen, da ist die Reg nichts als Heteronomie" (GMS).

Vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= R) S. IV. Anm

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (= GMS), II. Abschnitt „Einteilung usw. S. 444.

Kritik der Praktischen Vernunft § 8 Anm. II.

1) Vgl. Kant, Anthropologie § 62.

„Die Buße des Selbstpeinigers statt der schnellen Verwendung seiner Gesinnun auf einen besseren Lebenswandel ist rein verlorene Mühe und hat wohl noch d schlimme Folge, bloß dadurch (durch die Reue) sein Schuldregister für getilgt z halten und so sich die vernünftigerweise jetzt noch zu verdoppelnde Bestrebun zum Besseren zu ersparen."

2) R. I Stück IV vom Ursprung des Bösen . . . S. 39 f.

nicht der inneren Erfahrung. Zum ethischen Stadium dagegen gehören Zeitlichkeit und Befindlichkeit. Kierkegaard spricht von der Selbstwahl; die Individualität ist nur dann frei, wenn sie wählt, dieser bestimmte unverwechselbare Einzelne zu sein, der sie immer schon ist, und ihn in ihre Verantwortung zu übernehmen. Nur dann erwirbt sie sich oder holt sie sich ein. Diese innere Handlung, in der die Individualität ihr Dasein übergreift, heißt Reue, und weil in ihr der Mensch endgültig, unbedingt, ein für allemal dem Rufe (der Forderung) folgt, die aus dem Grunde seines Wesens an ihn ergeht, darum kann Kierkegaard in der ethischen Handlung die Bindung an Gott erfahren. Das Allgemeine, von dem auch hier die Rede ist, oder die „Kategorie", ist die innere Handlung der Wahl: hier ist im strengsten Sinne der Einzelne als einzelner „das Allgemeine". Dieser Einzelne aber ist in seinem innersten Wesen zeitlich: das zeigt sich darin, daß er in der Zuständlichkeit der Angst der Faktizität der Freiheit ausgesetzt ist (daß er sich zu übernehmen hat und auch übernehmen kann) und in ihr immer auf die Möglichkeiten seiner selbst bezogen ist. Kierkegaard kennt also – auch und gerade im ethischen Stadium – die Zeitlichkeit als Weise innerer Erfahrung, die die gesetzgebende Vernunft von sich weg verwies! Daher kann bei ihm tatsächlich die Gestimmtheit zur Grundgestimmtheit werden (ganz und gar im Gegensatz zu Kant).

Das Bewegungsgesetz des ethisch existierenden (keineswegs erst des religiösen) endlichen Geistes ist die „Doppelbewegung der Unendlichkeit". Das zu denken macht keine Schwierigkeiten, sobald man nur festhält, daß der Existenzbegriff des Geistes aus der Verinnerlichung der „idealistischen" (romantischen) unendlichen Subjektivität hervorgegangen ist, und daß Existenzbegriffe Richtungsakzente sind, die sich erst in der Perspektive ihres Bezuges füllen und daher für sich genommen Entgegengesetztes bedeuten können.

Nach dem „Begriff der Ironie" ist Goethe darin vorbildlich, daß er die Ironie beherrscht, die Unendlichkeit des Lebensgefühls, das die Faktizität überschwingt, auf eine endliche Gestalt des Lebens begrenzt und ihm in der Begrenzung Wahrheit gewinnt. Die „Doppelbewegung" ist das Bewegungsgesetz, nach dem die moderne unendliche Subjektivität überhaupt zu beurteilen ist! Die Romantiker ermangeln nach Kierkegaard der sittlichen Kraft, sie wollen nur erleben, sie verstehen nicht wie Goethe zu resignieren [1]): Goethe findet einen Ausgleich, den der genialen Subjektivität, die gegen die Unend-

1) Zum Begriff der Resignation. Die Schwierigkeit jeder Kierkegaard-Interpretation ist zwar, daß die Begriffe zu Richtungsakzenten werden, deren Sinn sich erst in dem Stadium erfüllt, auf das sie verweisen. Gleichwohl gibt es die Möglichkeit, Begriffe eindeutig zu lokalisieren. Der verzweifelte Hochmut des Ästhetikers ist Schwermut, aber nicht Resignation (vgl. dagegen A. Paulsen 67). Resignation gibt

lichkeit die Freiheit der Begrenzung, aber auch gegen die Endlichkeit die Freiheit zur Unendlichkeit setzt und sich damit die Ermächtigung gewinnt, aus der Notwendigkeit des eigenen Wesens heraus die Lebensbahn zu gehen. Assessor Wilhelm wehrt diese Selbstmacht des Genies ab; er wählt definitiv in der Wahl vor Gott, aber er geht doch nur – verinnerlichend – den Weg weiter, den Goethe beschritten hat. Die ganze Anlage von „Entweder/Oder" zeigt, daß die Subjektivität in der Erhellung ihrer selbst sich noch nicht auf den Grund gekommen ist und daß der Ausgleich daher noch nichts Definitives sein kann: der Wählende müßte ein solcher sein, der sich auf den Grund kommen kann, und der Weltlauf müßte ein solcher sein, daß es eine unstörbare sittliche Weltordung gäbe, die dem Wählenden Recht gibt. Beides hat eine gewisse anfängliche Wahrheit, die aber nicht bis zum Ende durchhält: es gibt Geheimnisse, die der Assessor wissen müßte: es gibt das Dämonische in jedem Menschen, – unausweichlich da in der Existenz des Suspendierten (der Ausnahme) –, und es gibt den Abbruch jeder geschichtlichen Kontinuität (vgl. „Das Erbauliche des Gedankens, daß wir vor Gott immer Unrecht haben" „Entweder/Oder II." – und dort den Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems [vgl. auch BA Kap. V]), der den Menschen auf sein Gottesverhältnis zurückwirft. Innerhalb des ethischen Stadiums steht die Freiheit vor Gott, aber sie trägt sich selbst. Die Hinweise besagen, daß sie zuletzt sich nicht selbst tragen kann.

Es würde zu weit führen, zu zeigen, daß A. Paulsen einen Geistbegriff verwendet, den sie weder Kierkegaard noch dem Idealismus selbst, sondern der seit den zwanziger Jahren innerhalb der dialektischen Theologie geführten Diskussion über den Idealismus entnommen hat. Diesen Geistbegriff legt sie Kierkegaard unter. Sie ist in ihrer Darstellung Kierkegaard nahe gekommen soweit wie es in den Schranken dieses nicht überprüften Vorverständnisses möglich ist. Dieser Geistbegriff hindert sie, den eigentlichen bewegenden Vor-

es sinngemäß erst jenseits des ästhetischen Stadiums; sie setzt die Innerlichkeit der Wahl voraus.

In „Entweder/Oder I" fehlt – mit einer belanglosen Ausnahme – (S. V. I. 261 = Jen. I. 230) das Wort ganz. Assessor Wilhelm sagt in „Entweder/Oder II": „Die Ehe hat ein ethisches und ein religiöses Moment in sich, das die Liebschaft (elskov = Liebesleidenschaft) nicht hat. Die Ehe beruht aus diesem Grunde auf Resignation; die Liebschaft nicht" (S. V. II. 41 = Jen. II. 31). In „Furcht und Zittern" vergleicht Johannes de Silentio den „Ritter der Resignation" mit dem „Ritter des Glaubens". Er bestimmt die „unendliche Resignation" als das „letzte Stadium, das dem Glauben vorausgeht" . . ., „denn erst in der unendlichen Resignation werde ich mir selbst in meiner ewigen Gültigkeit klar" (S. V. III. 109 = Jen. III. 42).

Darüber, daß in der „abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift Resignation ein Grundbegriff der Religiosität A ist, besteht keine Meinungsverschiedenheit" (vgl. S. V. VII. 550 = Jen. VII. 220).

gang der Verwandlung der „idealistischen Elemente" durch die Existenzdialektik zu sehen. Es handelt sich nicht um eine durch die Auseinandersetzung mit „der Philosophie" nachträglich in Gang gebrachte Systematisierung der reformatorischen Grunderfahrung, sondern um die von Anfang an (bereits in der Schrift gegen Andersen und im „Begriff der Ironie") deutlich gesehene und entschieden durchgeführte Grundkonzeption, deren „systematischer" Charakter der Zirkelstruktur der absoluten Subjektivität entspringt. Es ist also nicht so, daß erst Johannes Climacus – den geheimen, erst durch ihn gesetzten, Leitfaden seines Denkens – gar wie gegen seinen Willen! – preisgibt (270), und erst nachträglich die spontane, eruptive Fülle der in den Pseudonymen gegebenen Aspekte diszipliniert. A. Paulsen entgeht – eine bei ihrer großen Nähe zu Kierkegaard überraschende Entdeckung! – Kierkegaards Entwurf der christlichen Dichtung, in der von vornherein die sorgsame Isolierung der Momente der Subjektivität im Rückblick von der Idee aus vorgesehen ist. Aber m. E. wird es wohl nur in der Entfaltung dieses Entwurfes möglich sein, die gesuchte Einheit von Leben und Werk zu finden.

Dazu gehört freilich, daß auch der Gedanke des Gesprächs existenzdialektisch ausgelegt wird, ohne daß deshalb A. Paulsens Verständnis von Gespräch falsch sein müßte. Aber die Dialektik der Innerlichkeit ist kein sokratischer Dialog, sie ist Soliloquium[1]): die intellektuelle Rechenschaft, zu der der Suspendierte genötigt ist, um sich in seinem Nichtvermögen (servum arbitrium) dennoch als Geist verstehen zu können. Ihre Darstellungsform ist jene christliche Dichtung, die aus der Verwandlung der Bildungsstufen zu Existenzstadien hervorgegangen ist, die Literatur und zugleich beherrschter Akt der Rechenschaft ist. Ihre Grundbegriffe könnten den Leitfaden der Kierkegaard-„biographie" abgeben und zugleich die Grenze ihrer Möglichkeit bestimmen, ohne deren Beachtung Kierkegaard auf eine Denkweise zurückprojiziert wird, die zu überwinden er die Dialektik der Existenz gerade gedacht hatte. Weil A. Paulsen am Dichter Kierkegaard vorbeigeht, drängt sich sogar in ihrer so behutsamen Darstellung von Leben und Werk, deren Einheit sie zurecht so lebhaft empfindet, das Intime, Private, Zufällige, Kombinierte vor den inneren systematischen Zusammenhang von Kierkegaards Selbstgespräch und setzt sich öfters auch an seine Stelle.

Hat sich aber die nachträgliche Systematisierung der Stadien als ein Scheinproblem herausgestellt, das aufkommen konnte, weil A. Paulsen den eigentlichen und wie mir scheint, durchgängigen Problemboden: die moderne absolute Subjektivität nicht erreicht hat, dann ist es auch unmöglich, den

1) Auch diese Einsicht kommt bei A. Paulsen vor, aber sie bestimmt nicht die Struktur der Darstellung, die allein das vermeintliche Gespräch mit den Partnern im Blick hat. Vgl. S. 181: „Das Gespräch mit Regine gilt im Grunde nicht ihr allein als Partnerin, sondern ist zugleich und noch viel mehr ein großer Monolog."

negierten Idealismus auf der einen Seite (Nach A. Paulsen ist der Ideali
mus Konsequenz eines philosophischen Prinzips. Autonome Vernunft und a
soluter Geist stimmen wenigstens darin überein, daß sie „die Wirklichkeit
aus „der Vernunft" begründen) und den Glauben auf der anderen Seite (d
erneuerte biblische Erfahrung, das reformatorische Erbe) einander als fes
Größen gegenüberzustellen und den idealistischen Rest vom Glauben gleic
sam wegzusubstrahieren. Es ist wohl eine irrtümliche Hoffnung, das Falsc
in Kierkegaard ausscheiden zu können und das „Biblische" dann überzu
behalten. Wäre das der Fall, dann könnten wir Kierkegaard als einen „Zw
schenfall" zwischen den Zeiten der liberalen Theologie und der Erneueru
des „reformatorischen Erbes" mit einer gewissen Pietät nunmehr vergang
sein lassen. Aber das Bedrängende an Kierkegaard ist, daß es kein Ric
tiges und Falsches zu scheiden gibt (auch nicht so, daß man, wie A. Paulse
Verzerrungen erklärt und entschuldigt und also doch die Frage nach de
eigentlichen Kierkegaard stellt.), sondern daß der moderne Mensch, d
Kierkegaard ist, die theologische Rechenschaft, soweit er sie über sich u
über seine innere Herkunft zu geben vermochte, im Hinblick auf die Rech
schaft vor Gott und auf die Erlösung durch den Gottmenschen zu En
lebt und daß das Letzte die Position des Korrektivs ist, das mit sein
Darstellung des Unmöglichen eschatologisch über sich hinausweist. Hi
ist nichts Einzelnes, auch kein Teil falsch. Der Leser ist in die Möglichk
gestellt, neu anzufangen in eigener Verantwortung. Er kann sich dabei prinz
piell nicht auf Kierkegaard berufen, denn der Standpunkt Kierkegaards i
dialektisch in sich selbst abgeschlossen, ähnlich wie nach seiner Auslegu
der Standort von Sokrates Ironie war, diese aber im Grunde Glaube[1]).

A. Paulsen lehnt die Frage nach dem eigentlichen Kierkegaard als eine falsc
Alternative ab. Darin stimme ich ihr zu. Ich habe in meiner Besprechung des Buch
von Diem über „Die Existenzdialektik von S. K." (Th. R. 1952, Heft 1, S. 26–7
zu zeigen versucht, daß sich die Alternative zwischen eigentlichem und uneigen
lichem Kierkegaard nicht aufrechterhalten läßt. A. Paulsen sagt richtig: „Welch
ist der eigentliche, welches der andere Kierkegaard? Diese Frage ist falsch gestel
Es gibt nur einen Kierkegaard, der Anwalt Gottes in einer Welt sein wollte, d
Gott nicht mehr kennt und der damit ein unaufgebbares Wahrheitsmoment ve
treten hat" (a. a. O. 434 f.). Aber wenn sie dann behauptet, daß Kierkegaard d
Ansätze seines eigenen Denkens zurücknimmt (a. a. O. 435), daß er aus der Diale
tik ausbricht (a. a. O. 419), weil er im „Augenblick" eine Grenze überschreitet, d
Climacus ihm verwehrt hatte (ebda), dann zeigt sich, daß sie – durch ihren Ansa
genötigt –, gleichwohl in dieser – nach ihrem eigenen Urteil – falschen Alternati
bleibt: der eigentliche Kierkegaard ist der Erbe Luthers, der uneigentliche Kierk
gaard ist der den Idealismus seines Denkens undialektisch negierende Systematik
Auch A. Paulsen weicht also der Aporie, die Kierkegaard ist, aus.

1) Vgl. Abschl. unw. Nachschrift Jen. VI. 262 A = S. V. VII 192 A.

Man darf nicht darüber hinwegsehen, daß es bei Kierkegaard etwas anderes nicht gibt als die Rechenschaft des Einzelnen, der als der Einzelne alle ist. Dieser Einzelne denkt für alle, die im Reflexionszeitalter Christen sein wollen, und er „redet", um alle zur Redlichkeit gegen sich selbst zu nötigen, auch wenn diese in Ausweglosigkeit führt.

An diesem Punkte tritt die Grundkonzeption der Interpreten unweigerlich hervor. Hohlenberg kann dem Angriff Kierkegaards auf die Kirche nur symbolische Bedeutung zuerkennen, weil sonst der kosmische Geistbegriff nicht zu halten wäre. Lowrie hält die entscheidenden Aussagen des „Augenblicks" für inkonsequent und taktisch falsch, weil humane Weite und geistige Gesundheit Kierkegaards sonst in Frage gestellt würden. Geismar lehnt den „Propheten" ab, weil er die Religiosität A als eine durch den Erlösungsglauben verinnerlichte und bestätigte Humanität bewahren will. Diem läßt die Entscheidung zwischen den beiden Kierkegaarden offen, weil sonst die Objektivität des Dogmas gefährdet wäre. Und Anna Paulsen (nicht Kierkegaard!) springt aus der Dialektik heraus, weil nur so die Trennung von idealistischem Einschlag und reformatorischem Erbe gelingen kann, ohne die Kierkegaard als Hüter der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses fragwürdig würde. Alle genannten Interpreten heben in ihrem Kierkegaard-Bilde die radikale Spannung der Innerlichkeit auf. Solange aber die Aporie nicht – in der Schärfe in der sie ein radikaler Kritiker Kierkegaards wie Brandes sah – festgehalten ist, hat die theologische Diskussion über Kierkegaard ihren Gegenstand noch nicht erreicht und solange bleiben entscheidende Fragen unbeantwortet.

Was hat es zu bedeuten, daß selbst Kierkegaard dem Idealismus mehr Wirklichkeit zugesteht, als es das Vorurteil zuläßt, das den Analysen von A. Paulsen den Blickpunkt vorgibt. Kierkegaard weiß um die Existenz als den Ort der „Idee"; es unterliegt bei ihm nicht dem geringsten Zweifel, daß infolgedessen der Mensch immer sich in einer Hinsicht hält, die als „Grenze" auf Gott verweist. Infolgedessen ist die „Identität von Gefühl und Universum" nicht ein Postulat, sondern eine Erfahrung, deren tiefe Zweideutigkeit nur nicht gestattet, sie zum Fundamente zu nehmen; sie ist eine „Sehnsucht der Kreatur". Auch die „Identität des Einzelnen und des Allgemeinen" im Ethischen ist kein Postulat, sondern eine innere Handlung, deren Wahrheit durch sein ganzes Werk von Kierkegaard unwidersprochen bleibt, obwohl die Freiheit, wenn wirklich sie verspielt ist, nicht Fundament sein kann. Postulat ist – nach einer der wenigen Stellen, wo dieser Begriff überhaupt gebraucht wird – Gott!: Kierkegaard spricht von Gott als einem Postulat oder vielmehr von der „Notwendigkeit, Gott zu postulieren" [1]). Diese Aussage wird gewagt auf dem Grunde der Totalerinnerung des Gewissens in einem Gedankengang,

1) Das Wort Postulat kommt in den gesamten Schriften Kierkegaards nur zwei-

der alle die Lagen vergegenwärtigt, die den Menschen zur Bindung an Gott zum Glauben – ihrem „vom Ende her" ausgelegten Sinn nach – treiben.

Die genauere Erörterung des ästhetischen und ethischen Stadiums könnte sichtbar machen, daß beide Stadien zu Unrecht in den Aspekt der sogenannten idealistischen Weltanschauung gerückt werden, mit deren Hilfe das „selbstherrliche Ich" sich gegen Gott behauptet. Das mag faktisch, vielleicht immer der Fall sein, es ist aber nicht ontologisch wahr. Die Idee ist für Kierkegaard nicht Produkt menschlicher Selbstherrlichkeit, also des animal sui, sondern immer der Ort der sich ankündigenden und gesuchten Wahrheit, auch wenn der Mensch in dem Hinblick auf sie niemals einen Standort soll gewinnen können. Daher ist Kierkegaard – auch der Kierkegaard des „Augenblicks" – nicht so „nihilistisch" als A. Paulsen meint. Kierkegaard hat wenigstens noch den systematischen Ort, an dem er nach Schöpfung und Geschöpf fragen kann. Wenn sein Verständnis des „homo naturalis" als gedichteter und dann negierter Idealismus ausgeschieden wird, dann bleibt nur die Lücke und die Versicherung, daß bei Luther und im neuen Testament mehr gesagt sei. Die Darstellung des Humanen fällt hinter das, was die Existenzialdialektik leistete, zurück. Lowrie und Hohlenberg helfen nicht weiter; denn beide verwechseln das Humane mit Humanismus; und das Buch von A. Paulsen kann keine Antwort geben, weil es durch die Ausscheidung des „idealistischen Restes" gewiß nicht dem christlichen Ernst Kierkegaards ausweicht, wohl aber seiner methodischen Fragestellung die Spitze abbricht.

Die Besprechung hat einige Bücher auf das Verständnis befragt, das sie von der Zuordnung von Leben und Sachproblematik bei Kierkegaard haben. Die besprochenen Bücher haben den Vorzug, daß in ihnen vorausgesetzt ist: Kierkegaards Sache läßt sich nicht abgesehen von seinem Leben in der rechten Weise verstehen. Aber alle drei zeigen, daß wir noch keine zureichende Ver-

---

mal vor! : S. V. VII 185, 302 = Jen. VI. 256, VII 13. S. V. VII 302 wird der Einsatz der Hegelschen Logik als „wahnwitziges Postulat" bezeichnet.

Der Beleg S. V. VII 185 heißt: Auf diese Weise wird Gott freilich ein Postulat, aber nicht in der müßigen Bedeutung, worin man dies Wort sonst nimmt. Vielmehr wird deutlich, daß es die einzige Weise ist, auf welche ein Existierender in ein Verhältnis zu Gott kommt, wenn der dialektische Widerspruch die Leidenschaft zur Verzweiflung bringt und ihr dazu verhilft, mit der „Kategorie der Verzweiflung" (dem Glauben) Gott zu ergreifen (wörtlich omfatte, umfassen i. e. amplecti), so daß das Postulat weit davon entfernt ist, das Willkürliche zu sein; (es ist) gerade eine Notwehr, (dagegen), so daß Gott nicht ein Postulat ist, sondern dieses, daß der Existierende Gott postuliert – ist eine Notwendigkeit".

In Pap V A 40 (vgl. auch Pap VII A I 30) bestimmt Kierkegaard den Glauben als Kategorie der Verzweiflung. Die Tatsache, daß er sich hierfür auf Jakobi beruft, bestätigt, daß die gesamten Existenzkategorien im Gegenzug gegen die objektivierende Vernunft gewonnen sind.

ständigung erreicht haben über den Boden, von dem aus ein solcher Versuch gelingen kann. Lowrie leugnet die Notwendigkeit einer systematischen Verständigung: ihm genügt die Gesundheit eines religiös und sittlich starken Geistes, der durch schwere Leiden in seinem unmittelbaren Lebensverhältnis gebrochen wurde, aber im Wesenskern so heil und frei geblieben ist, daß er nur mit um so größerer religiöser Ursprünglichkeit seinen Auftrag: die Erweckung auszuführen vermag. Hohlenberg setzt Existenz und Persönlichkeit als kosmische Idee einander gleich. Die Sache Kierkegaards ist ihm die sichtbare Selbstdarstellung des Geistes in einer Lebensgestalt, die uns unserer Geistnatur entgegen den Nivellierungstendenzen des kollektiven Zeitalters versichert. A. Paulsen sieht, daß der negierte Idealismus die Absicht Kierkegaards auf die freie Geschichtlichkeit der christlichen Existenz korrumpiert und daß Kierkegaard von diesem philosophischen Erbe gereinigt werden muß, um als wahrer theologischer Lehrer zu wirken.

Die Besprechung hat versucht, einen ursprünglicheren Boden zu erreichen, von dem aus sichtbar wird, daß die Aufgabe einer Kierkegaardbiographie nicht gelöst werden kann ohne die Hermeneutik, die zur Existenzdialektik gehört.

(Ein letzter Aufsatz soll folgen.)

KURZBERICHTE

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. In Gemeinschaft mit Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup. Herausgegeben von Kurt Galling. 3. Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1959. Band III.

Der uns vorliegende, von Dr. Wilfrid Werbeck redigierte, wiederum überreiche, dritte Band der dritten, völlig neu bearbeiteten Auflage des „Handwörterbuchs für Theologie und Religionswissenschaft" (RGG) umfaßt die Buchstaben H bis K („Haager Gesellschaft" bis „Konzile"). Ein vorangestelltes Verzeichnis der Fächer und der 23 Fachberater orientiert über den Aufbau und die leitenden Gesichtspunkte. Das hierauf folgende Verzeichnis der Mitarbeiter weist zahlreiche neue Namen auf. Wiederum herrscht auf den 1806 Spalten bald das religionswissenschaftliche, bald das theologische Interesse vor, wie es der im Untertitel des Werkes zum Ausdruck gebrachten Zielsetzung entspricht. Auch liegt trotz allem Wechsel der Zeitströmungen kein Anlaß vor, diese Grundhaltung mit ihrem Doppelinteresse, die dem Werk von seiner Urgeschichte her eigen ist, zu ändern, wenn sich auch inzwischen zahllose Variationen als nötig erwiesen haben. Zur Frage der weder theologischen noch im engeren Sinn religionswissenschaftlichen Aufsätze aus den Grenzgebieten, kann hier auf die früheren Kurzberichte über Band I und II verwiesen werden. Auch innerhalb der im eigentlichen Sinne theologischen Aufsätze ist natürlich das Schwanken zwischen historischem, systematischem und praktischem Interesse, aber erfreulicherweise im ganzen auch ein weiser Ausgleich spürbar. Aus dem Gebiet der biblischen Wissenschaften sei hier notiert, daß jedes der biblischen Bücher dessen Namen mit den Buchstaben H, J oder K beginnt, seinen besonderen Artikel bekommen hat, der dann jedes mal einen ausführlichen Hinweis auf die Geschichte der Auslegung des betreffenden Buches enthält. Man begrüßt ihn besonders in den verschiedenen Aufsätzen zu den Johanneischen Schriften. Darüber hinaus gibt ein 20spaltiger Aufsatz über „Hermeneutik" umfassende Auskunft über die damit zusammenhängenden Fragen. Dem Aufsatz „Jesus Christus" sind 34 Spalten und dem „Jesusbild der Gegenwart" noch einmal besonders 8 Spalten gewidmet. Wie e bei diesen z. T. hochbedeutsamen bibe wissenschaftlichen Beiträgen unbilli wäre, einzelne namentlich herauszu heben, so kann und will dieser Kurzbe richt auch bei der Systematik, de Kirchengeschichte und der Praktische Theologie nur darauf hinweisen, da uns eine so reiche Fülle von Referate in diesem Bande begegnet, daß ein Ra suchender wohl kaum je leer ausgeh Man vergegenwärtige sich, daß übe „Kirche" zunächst grundlegend au 30 Spalten und dann anschließend übe

die Komposita von Kirche auf etwa 250 Spalten gehandelt wird. Bei aller bunten Mannigfaltigkeit ist aber die Befürchtung unbegründet, daß schließlich doch wieder alles auf einen neuen bloßen „Historismus" hinauslaufe, vielmehr ist alles doch irgendwie auf die Gegenwart, ihre Schwierigkeiten und ihre Problematik ausgerichtet. Als Beispiele für den aktuellen und modernen Charakter des Lexikons sei etwa auf folgende Stichworte in diesem dritten Band hingewiesen: Hochkirchliche Bewegung, Ideologie, Ich-Du-Verhältnis, Heilstatsachen, Individual- und Sozialethik, Insemination, Jugendbewegung, Jugendpflege, Kinderpsychologie, Kafka, Katholisch-sozial, Kausalität, Kinderfürsorge, Hakenkreuz (leider ohne Bezug auf seinen Mißbrauch), Hallenser Synode, Hilfsschule, Industrie-Pädagogik, Pädagogische Hochschulen, Heidenchristentum, Heilstatsachen usw. Für die Weite des Horizontes zeugen sodann die biographischen Notizen über viele Theologen (darunter auch viele englische), Philosophen und Dichter des 19. und 20. Jahrhunderts sowie die Geschichten der Universitäten und Fakultäten, die anderswo dem nicht spezialisierten Fachmann kaum zugänglich sind und schließlich die reichliche Beachtung der äußeren Mission und der großen Weltreligionen. So kann man über den Islam sich auf 25 Spalten orientieren. Manche Aufsätze über fremde Länder sind wieder vorwiegend geographisch, politisch und ethnographisch ausgerichtet. Eine besondere Anerkennung verdient der Verlag für die 20 Bildtafeln zur christlichen Kunst (in diesem Band vorwiegend „Kirchenbau") und für die 7 Karten.

Zum Abschluß des Kurzberichtes sei es einem, der die theologische Bewegung der letzten 60 Jahre – wie er meint – bewußt miterlebt hat, erlaubt, auf einige „Kleinigkeiten" in dem vorliegenden Bande hinzuweisen, die ihm aufgefallen sind und die ihm persönlich wieder einmal den Fluß der Dinge besonders deutlich gemacht haben – und das ist ja dann auch eine heilsame Wirkung eines so reichen Lexikons. Zugleich bewegte ihn bei dem Nachdenken über diese „Kleinigkeiten" der Gedanke, wie schwer es für junge Theologen sein muß, sich in der heutigen Lage zurechtzufinden und welche Verantwortung die Kirchen haben, daß ihnen der Hechtsprung in die Praxis nicht allzu leicht gemacht und nicht zu früh zugemutet wird. Kein Schulsack ist jemals zu schwer und es bleibt dabei: „Vor die Tüchtigkeit haben die Götter den Schweiß gesetzt." Es fielen dem Schreiber dieser Zeilen also folgende „Kleinigkeiten" auf: Auch wenn man die Wandlungen in der neutestamentlichen Theologie kennt, so erscheint es doch allzu bescheiden, Adolf Jülicher mit elf Zeilen zu erledigen. Daß man heute in einem theologischen Werk mit ruhiger Objektivität über Ernst Haeckel schreiben kann, ist begrüßenswert. Dennoch vermißt man einen Hinweis auf die damalige Erschütterung auch der theologischen Welt vor 60 Jahren durch dessen „Welträtsel". Mit Erstaunen stellt man fest, wie manche der einst heiß umkämpften und oft herabsetzend behandelten Gedanken von Ernst Troeltsch über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen heute nach 50 Jahren mit Selbstverständlichkeit anerkannt und ohne jede theologische Parteienanimosität zitiert werden. Hoch aktuell erschien es dem Leser, wie von der Befürchtung konfessioneller Kreise, die Union könne sich zu einer Bekenntnisunion ausweiten, geschrieben wird. Schließlich glaubte er einen theologiegeschichtlichen Tatbestand vor der Vergessenheit behüten zu sollen, der an den Nerv der Dinge geht. In dem Artikel über Wilhelm Hermann ist Martin Kähler mit Recht erwähnt, aber bei Kähler wird der Marburger Theologe nicht genannt. Und doch war es um die Jahrhundertwende so, daß bisweilen

begabte und lebendige Studenten der Theologie mehrfach die Universität wechselten und zwischen Halle und Marburg hin- und herpendelten, da sie von der quälenden Frage bewegt waren: der „historische Jesus", wie man ihnen in Marburg sagte oder „geschichtliche lebendige Christus", wie es in Halle hieß? Dabei konnten sie in Halle die Erfahrung machen, daß der reservierte Martin Kähler noch lebende Zunftgenossen in seiner Vorlesung nicht zu erwähnen pflegte, daß er aber, wie es hieß, einmal während einer mehrsemestrigen dogmatischen Vorlesung bei der Behandlung jener christologischen Frage eine Ausnahme machte und pointiert sagte: „mein Freund Wilhelm Hermann in Marburg", was dann viele mit Erstaunen hörten und nicht verstehen konnten. Bei dieser Anerkennung des wirklichen Gesprächspartners durch Kähler erscheint es deshalb nicht unbillig, wenn man in dem Bericht über den damals so einflußreichen Hallenser auch einen kurzen Hinweis auf den im Westen ebenso einflußreichen Marburger lesen würde. Aber auch diese zufällige und subjektive Auslese von „Kleinigkeiten" möge von den Herausgebern und dem Verlag als ein Zeichen des Dankes verstanden werden.

Martin Schmidt, Oberursel

R. Brockhaus, Lexikon zur Bibel. Hrsg. v. F. Rienecker. 1. Lief. Sp. 1–224, Taf. 1–16. A und O-Beth-Rehob. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal-Vohwinkel, 1959.

Nachschlagewerke zur Bibel scheinen sehr gefragt zu sein. Nachdem eine 5. Auflage des Calwer Bibellexikons soeben zu erscheinen begonnen hat (
Th. R. N. F. 25, S. 354), kann jetzt das E
scheinen eines weiteren Bibellexikons an
gezeigt werden, das in 7 Lieferungen b
Sommer 1960 fertig vorliegen soll. De
Umfang dieses Lexikons wird den de
Calwer Lexikons stark übertreffen, un
die Illustrierung ist viel reicher, wa
natürlich die Anschaulichkeit erhöht
Der Charakter dieses Lexikons ist fre
lich ein wesentlich anderer. Die Mi
arbeiter und Berater (die Artikel sin
nicht mit Namen gezeichnet) stehen au
schließlich auf einem streng konserva
tiven, z. T. einem fundamentalistische
Standpunkt, der Ausgangspunkt ist „da
Vertrauen in die Aussagen der Bibel, da
aus dem Glauben an den Herrn de
Schrift erwächst", und dementsprechen
sollen „nur hinlänglich gesicherte E
kenntnisse geboten werden". Dieser Au
gangspunkt wirkt sich in dem Fehle
jeglicher historischer Kritik aus auc
dort, wo man sie wirklich nicht en
behren kann (Art. Adam, Alter, Aposte
geschichte, Auszug aus Ägypten, Belsa
zar), aber auch in dem Auftreten starke
Apologetik (die Abrahamsgeschichte
sind schon zur Zeit Abrahams niede
geschrieben; die *ganze* Bibel lehrt d
Auferstehung; „Bad der Wiedergeburt
in Tit. 3, 5 kann nicht die Wiedergebu
und Erneuerung des Heiligen Geistes a
Wirkung der Taufe meinen usw.). Da
kommt die überreiche Darbietung d
biblischen Eigennamen mit Hinzufügun
der doch oftmals sehr fraglichen Etym
logien und der rein deskriptive Chara
ter der historischen und dogmatische
Artikel. So wird dieses Lexikon dem g
schichtlich Denkenden nur als bibe
kundliche Hilfe dienen können und z
Förderung eines wirklich sachgemäße
geschichtlichen Verständnisses der Bi
schwerlich beitragen können.

Werner Georg Kümm

Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft

von Siegfried Schulz

Seit dem Ende des 2. Weltkrieges wurden Textfunde gemacht bzw. bekannt, die für die Erforschung der Gnosis und damit auch für die neutestamentliche Wissenschaft von größter Bedeutung sind.

Die restlose, wissenschaftliche Edition aller dieser aufgefundenen Originaldokumente wird noch Jahre in Anspruch nehmen. Trotzdem dürfte es an der Zeit und berechtigt sein, in einem Überblick das z. Zt. bekannt gewordene Editions- und Publikationsmaterial schon jetzt in seiner Bedeutung für die Neutestamentliche Wissenschaft herauszustellen.

Bei der folgenden Darstellung ist vor allem der Gedanke leitend gewesen, daß erst die gleichzeitige Berücksichtigung und komplexe Auswertung des gesamten Fundmaterials das spezifisch theologische Gewicht für die neutestamentliche Exegese zu bestimmen vermag!

1. Iranische (und koptische) Manichaica[1])

I. Literatur

A. Adam, Texte zum Manichäismus, Kleine Texte 175 (1954). – Ders., Manichäismus, Evangelisches Kirchenlexikon II (1958) 1229–1233. – Ders., Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, Beihefte ZNW (1959). – C. R. C. Allberry-Ibscher, A Manichaean Psalm-Book II (1938). – A. Böhlig, Die Berliner koptischen Manichaika, in: Actes du V^e Congrès International de Papyrologie, Brüssel 1938. – Ders., Aus den manichäischen „Kephalaia des Lehrers", in: Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg V, Heft 6 (1956) 1067–84. – M. Boyce, Sadwēs and Pēsūs, BSOAS 13

1) Wichtige Probleme des Abschnittes „Iranische (und koptische) Manichaica" habe ich mit Herrn Professor Dr. W. B. Henning, London mündlich besprechen können, während Herr Professor Dr. J. Kraemer, Erlangen die Güte hatte, mich auf zahlreiche Literatur hinzuweisen, wofür ich sehr dankbar bin.

(1951) 908–915. – Dies., Some Parthian abecedarian Hymns, BSOAS 14 (195
435–450. – Dies., The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian, London Orient
Series Vol. 3, London 1954. – Dies., Some remarks on the present state of t
Iranian Manichaen MSS. from Turfan, together with additions and corrections
‚Manichaean Hymn-Cycles in Parthian', in: Mitteilungen des Institutes für Orien
forschung 4 (1956) 314–321. – Dies., Some reflections on Zurvanism, BSOAS
(1957) 304–316. – E. Chavannes und P. Pelliot, Un traité manichéen retrou
en Chine, Journal Asiatique 9–12 (1911) 499–617; ib. 1–4 (1913) 105–116. –
Colpe, Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers, Der Islam 32 (1957) 195
214. – Ders., Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihr
Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Diss. Maschinenschrift, Göttingen 1960
Ders., Manichäismus, RGG IV³ (1960) 714–722. – W. B. Henning, Ein manich
ischer kosmogonischer Hymnus, NGGW phil.-hist. Kl. (1932) 214–228. – Ders
Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan (aus dem Nachlaß von
C. Andreas), SBAW phil.-hist. Kl. I (1932) Nr. X 175–222; II (1932) Nr. V
294–363; II (1934) Nr. XXVII 848–912. – Ders., Geburt und Entsendung d
manichäischen Urmenschen, NGGW phil.-hist. Kl. (1933) 305–18. – Ders., Zu
zentralasiatischen Manichäismus, OL (1934) 1–11. – Ders., Ein manichäisch
Henochbuch, SBAW (1934) Nr. V 27–35. – Ders., Ein manichäisches Bet- ur
Beichtbuch, APrAW, phil.-hist. Kl. 10 (1936). – Ders., Mani's Last Journe
BSOAS 10 (1942) 941–953. – Ders., „Sulphur" in Sogdian, BSOAS 10 (1942).
Ders., The Disintegration of the Avestic Studies, Transact. Philol. So
London (1942) 40–56. – Ders., The Book of the Giants, BSOAS 11 (194
52–74. – Ders., Sogdian Tales, BSOAS 11 (1943) 465–487. Ders., T
Murder of the Magi, JRAS (1944) 133–144. – Ders., Bráhman, Tra
actions of the Philological Society London (1945) 108–118. – Ders., A So
dian Fragment of the Manichaean Cosmogony, BSOAS 12 (1947) 306–318.
Ders., Two Manichaean Magical Texts with an Excursus on the Parthian endi
-ēndēh, BSOAS 12 (1947) 39–66. – Ders. und G. Haloun, The Compendium
the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, The Buddha of Light, As
Maior N. S. 3, II (1952) 184–212. – Ders., The Monuments and Inscriptions
Tank-I-Sarvak, Asia Maior II P. 2 (1952) 151ff. – Ders., A Pahlavi Poe
BSOAS 13 (1950) 641–648. – Ders., Zoroaster, politican or witch-doctor?, Lo
don 1951. – Desr., A Farewell to the Khagan of the Ag-Aqatārān, BSOAS 14,
(1952) 501–522. – Ders., Altheim und Stichl, Asien und Rom, Gnomon 26 (1954)
A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism with special reference to the Tu
fan fragments, New York 1935. – W. Lentz, Yasna 47, ZDMG 103 (1953) 324
343. – Ders., Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der de
schen Turfan-Sammlung, ZDMG NF 31 (1956) 3–22. – M. Lidzbarski, Ein ma
chäisches Gedicht, NGGW (1918) 501ff. – F. W. K. Müller, Handschriften-Res
in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan, SBAW I 348–352; I
Anhang zu den Abh. Pr. Ak. W. (1904) .– Ders., Eine Hermes-Stelle in manich
ischer Version, SPAW (1905). – P. Pelliot, Two new Manchaean Manuscrip
from Tun-Huang, JRAS (1925) 113. – H. J. Polotsky, Manichäische Studie
Le Muséon XLVI (1933) 259–271. – Ders., Manichäismus, Pauly-Wissow

Suppl-Bd. VI (1935) 241–271. – Ders., und H. Ibscher, Manichäische Homilien, Stuttgart 1934. – C. H. Puech, Manichéisme, in: Histoire générale des Religions de la Librairie A. Quillet, T. II (1945). – Ders., Die Religion des Mani, in: Christus und die Religionen der Erde, Hb. d. Religionsgesch. hrsg. v. F. König II (1951). – Ders., Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. Bibliothèque de Diffusion, T. 56, Paris 1956. – R. Reitzenstein, Das manichäische Buch des Herrn der Größe, SHAW (1919). – Ders., Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn 1921. – Ders., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl. (1927), – E. Rose, Die Christologie des Manichäismus nach den Quellen dargestellt, Diss. Marburg 1941. – T. Säve-Soederbergh, Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book, 1950. – C. Salemann, Manichäische Studien, 1908. – H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25, Leipzig 1927, S. 65–157. – Ders., Manichäismus, RGG III 2. Aufl. (1929) 1959 f. – Ders., Der Manichäismus und sein Weg nach Osten, in: Glaube und Geschichte, Festschrift für F. Gogarten (1948) 236 ff. – C. Schmidt, H. J. Polotzky und H. Ibscher, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler, SBAW (1933) 4–90. – Dies., Kephalaia 1. (1935–40). – Tsui Chi, Mo ni chiao hsia pu tsan „The lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns, Mit iranistischen Beiträgen von W. B. Henning, BSOAS 11 (1943) 174–219. – E. Waldschmidt, Religiöse Strömungen in Zentralasien. Zur Verbreitung der Christen und Manichäer in Ostturkestan, Deutsche Forschung H. 5 (1928) 68–98. – Ders., und W. Lentz, A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang, JRAS (1926) 116–122. – Dies., Die Stellung Jesu im Manichäismus, Abh. Pr. Ak. W. 1926. – Dies., Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, SBAW 1932. – G. Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Studies in Iranian and Manichaean Religion, 1945. – Ders., Der iranische Hintergrund der Gnosis, ZRGG 4 (1952) 97–114. – Ders., Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955; auch Numen 1 (1954) 16–83; 2 (1955) 46–134. – Ders., Muhammad, The Apostle of God, and his Ascension, 1955. – Ders., Mesopotamian Elements in Manichaeism, 1946. – R. C. Zachner, Zurvan, a Zoroastrian dilemma, Oxford 1955.

II. Die Texte

Streng genommen handelt es sich bei den folgenden Texten gar nicht um einen neuen Fund – dieser liegt vielmehr schon über ein halbes Jahrhundert zurück –, wohl aber reichen die darauf einsetzenden wissenschaftlichen Editionen bis in die Gegenwart. Und insofern ist es berechtigt, die zur Sprache kommenden Texte unter die „neuen" Funde zu rechnen!

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden vom Berliner Museum für Völkerkunde mehrere Expeditionen unternommen. Ziel dieser Forschungsreisen unter der Leitung von A. Grünwedel war eine Oase im Nordosten Chinesisch-Turkestans, und als Turfan-Funde ist die damals sehr ertragreiche Ausbeute bekannt geworden.

Unter dem aus 17 verschiedenen Sprachen stammenden und in 24 ve schiedenen Schriftarten abgefaßten, fragmentarischen Handschriftenmateria das der Wüstensand Sinkiangs freigab, interessiert den Neutestamentler v allem das manichäische Schrifttum. Denn diese Fragmente waren die erste manichäischen Originaltexte und hatten deshalb eine besondere Bedeutun

Diesem Handschriftenfund ging es nicht anders als den meisten anderen sie traten den Weg in die verschiedenen europäischen Bibliotheken an, un zwar verteilten sich die iranischen Manichaica auf folgende Städte:

1. Ein großer Teil der Handschriftensammlung gehört der preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin. Während des zweiten Weltkrieg kam ein Teil in das Orientalische Seminar nach Hamburg, das übrige Mat rial der iranischen Manichaica wurde im Sommer 1955 von Mary Boyc einer Schülerin des Iranisten W. B. Henning an der School of Oriental a African Studies in London, an Ort und Stelle in Berlin neu geordnet. Phot sammlungen, die aufgrund der Originale angefertigt wurden, existieren Hamburg, London und Berlin.

2. Neben dieser bedeutenden Turfan-Sammlung in Berlin gibt es zahlreic manichäische Mss in chinesischer Sprache, die von Sir Aurel Stein v einer wissenschaftlichen Expedition im Jahre 1907 aus Tun-Huang mitg bracht wurden und im British Museum aufbewahrt sind. Nr. 3969 wur von P. Pelliot im Journal Asiatique (1913) 105 ff. veröffentlicht und übe setzt; No. Or. 8210 ist von Waldschmidt-Lentz in JRAS 1926 beschriebe während Teile davon in deutscher Übersetzung bei Waldschmidt-Len (Stellung Jesu: Manichäische Dogmatik) erschienen. Eine Übersetzung d „Hymn-Scroll" wurde 1943 von Tsui Chi mit iranistischen Beiträgen v W. B. Henning veröffentlicht.

3. In Paris befindet sich ein manichäischer Originaltext, der „Trakt Pelliot", der von E. Chavannes und P. Pelliot herausgegeben wurde.

4. Eine kleine Sammlung manichäischer Turfanica liegt endlich in Leningra dessen wichtigste Fragmente von Carl Salemann publiziert worden sind.

War vorher der Manichäismus nur aus den Zitaten der Kirchenväter kannt[1]), so bedeutete dieser Fund derartig zahlreicher iranischer Manicha einen großen Fortschritt. Knapp drei Jahrzehnte später stieß der Kirch historiker und Koptologe Carl Schmidt bei einem Antiquitätenhändler a die Bibliothek eines koptischen Manichäers in Medinet-Madi/Ägypten. B aber stellte sich heraus, daß die von C. Schmidt erworbenen koptischen pyri nur einen Teil dieser Bibliothek darstellten. Den größten Teil erw A. Chester Beatty, der von ihm nach London gebracht wurde.

---

1) Zur Geschichte der manichäischen Forschung bis zur Entdeckung der Turf funde vgl. Nyberg Forschungen 70–77.

Schon der erste Bearbeiter H. J. Polotsky wies anhand dieser Originalschriften des Mani und seiner Schüler vor allem auf die Einheitlichkeit der manichäischen Schriften in Ost und West hin. Ein großer Teil dieses koptisch-manichäischen Fundes – die Homiliae (Predigten), die Kephaleia (eine Art manichäische Dogmatik) und ein halbes Psalmbuch – liegt in Übersetzung vor. Sämtliche manichäischen Papyri dieser Art sind im subachmimischen Dialekt des Koptischen geschrieben.

III. Die Glied-Hymnen

Die Arbeit an den iranisch-manichäischen Texten – vornehmlich der deutschen Turfan-Sammlung – wurde von vielen Forschern vorangetrieben, z. B. von F.W. Müller, F.C. Andreas, E. Waldschmidt, W. Lentz, O. Jansen, W. Siegling und von A. von Gabain. Die eigentliche Pionierarbeit jedoch auf dem Gebiet der iranischen Manichaica hat W. B. Henning geleistet. Ihm gebührt das Verdienst, in vielen Untersuchungen den weitaus größten Teil der bisher bekannten Texte aus Turkestan veröffentlicht zu haben. So hat er das einzige nach europäischer Weise geheftete „manichäische Bet- und Beichtbuch" herausgegeben und die wichtigsten Texte zur manichäischen Kosmogonie und Christologie, zur Biographie Manis und zu den magischen Vorstellungen der Manichäer veröffentlicht. Seine Schülerin M. Boyce hat 1954 neben zwei anderen, wenn auch kleineren Editionsarbeiten die erste systematische Ausgabe einer der religionsgeschichtlich wichtigsten Textgruppen, die sogenannten „Glied-Hymnen", publiziert. Diesem Buch liegt eine Doktor-Dissertation an der Universität Cambridge aus dem Jahre 1952 zugrunde.

Die Originale dieser parthischen Gliedhymnen (= Hymn-Cycles) Huwedagmān und Angad Rōšnān sind Eigentum der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Das Textmaterial ist jedoch fragmentarisch und das eigentliche Verdienst bei der Rekonstruktion dieser Fragmente gebührt – wie B. im Vorwort der Untersuchung selbst hervorhebt – wiederum W. B. Henning.

Bei der Edition dieser wichtigen Texte konnte die Verfasserin auf frühere Arbeiten zurückgreifen. F.W.K. Müller war der erste, der Bruchstücke hieraus publiziert hatte. Die eigentliche, den Rahmen der Orientalistik sprengende Bedeutung gewann diese manichäischen Originaltexte, als Reitzenstein 1918 Bemerkungen und Photokopien von verschiedenen Handām-Fragmenten von Müller übernahm und diese zur Grundlage seiner weit ausgreifenden Arbeit über das sogenannte „Iranische Erlösungsmysterium" machte. Reitzenstein, der selbst kein Spezialist auf diesem Gebiet war, studierte die Fragmente mit der Hilfe von Andreas. Zu seiner Zeit stand Reitzenstein folgendes Textmaterial zur Verfügung: Die parthischen Bruch-

stücke M 7, M 4 und zahlreiche Handām-Fragmente (M 88I, M 89, M 9
M 93, M 96, M 175, M 439, M 774 und T II D 178 I–IV).

M 7 enthielt nach Reitzenstein einen zoroastrischen Hymnus, der vo
Mani für seine eigene Gemeinde übernommen wurde. Diese Theorie aber fan
wenig Anklang und wurde schon vor Boyce von Wesendonk, Schaeder
und Henning abgelehnt. Der Text M 4 (= die abgekürzte Totenmesse) be
steht aus zwei Doppel-Bogen einer mittelpersischen und parthischen Tex
form, die mehrere Hymnen mit eigenen Überschriften enthalten. Zwei davo
können leicht gelesen werden: es sind die „Toten-Hymnen" und die „Welt
ende-Hymne(n)". Durch diese beiden Einzelhymnen wurde Reitzenstein
zu der fälschlichen Annahme verführt, daß der gesamte Text eine Toten
messe für die Weltseele sei, deren Befreiung erst mit dem Ende der Welt voll
ständig sein wird. Damit verband Reitzenstein eine weitere Theorie: beid
Hymnen ständen im inhaltlichen Zusammenhang mit den Hymn-Cycles
Angad Rōšnān. Den Grund hierfür sah er in dem Titel der Sektion: Es be
gann der Hymnus verbunden mit Angad Rōšnān. Aber aufgrund des neu er
schlossenen Textmaterials hat sich nach B. diese Theorie als nicht haltba
erwiesen. „Angad Rōšnān is the title of the whole work; and the cantas
which it is composed consist of unbroken runs of verses. There is no basis fo
the formal comparison between M 4 and the hymn-cycles" [1]).

1921 ist Reitzenstein dann noch einen Schritt weitergegangen, und zwa
aufgrund der Glied-Hymnen: allen diesen Texten lag nach seiner Meinun
die eigentümliche Anschauung zugrunde, „daß der Erlöser selbst vorher er
löst worden ist". Als die große Psyche „nimmt der eine Gott das aufsteigend
πνεῦμα, den anderen Gott, in Empfang" [2]). Diese Lehre sei auf iranische
Boden ausgebildet worden, wobei in assoziativer Weise „Weltseele und Einze
seele, Urmensch und Individuum in der Vorstellung zusammenfließen un
sich Kosmologie und Soteriologie in ihr durchdringen, daß ferner der iranisch
Glaube sich frühzeitig mit babylonischen Mythen und Spekulationen ver
bindet" [3]). 1927 lehnte Reitzenstein Einzelheiten dieser weitausholende
mythologischen Interpretation ab, hielt aber grundsätzlich an ihr fest [4]).

Ihr kritisches Referat schließt B. mit folgendem Urteil ab: Obwohl Reit
zenstein ernste Schwierigkeiten beim Studium der handām-Texte hatte, d
selbst unter den Iranisten in der damaligen Zeit das parthische und mitte
persische Sprachmaterial sehr begrenzt war, so sind „his contributions to th
subject ... of great value. He was the first to emphasize the importance

1) Vgl. Boyce, Hymn-Cycles S. 3.
2) Vgl. Reitzenstein, Das iranische Erlösungssystem S. 21.
3) Vgl. Das iranische Erlösungsmysterium S.V.
4) Dazu vgl. Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl. S. 55–75.

the texts, justly remarking that the number of surviving fragments alone shows that 'es sich um einen Kernpunkt der manichäischen Religion handelt'; ... and he put forward a theory of the nature of that work which, however wrong in detail, is probably in the main not far from the truth"[1]).

Weitere handām-Texte bzw. Fragmente wurden dann von Waldtschmidt-Lentz in ihrem Buch „Die Stellung Jesu im Manichäismus" veröffentlicht, wobei Lentz für den iranischen Teil des Buches verantwortlich zeichnete. Es waren die Fragmente: T II D 178 I–IV und M 855. Außerdem übte dieses Buch Kritik an Reitzensteins Interpretation der Texte, worauf dann Reitzenstein später geantwortet hat[2]).

Jedoch wurde es schon damals immer deutlicher, daß der Weg zu einem besseren und vor allem sachgemäßen Verständnis der Glied-Hymnen in einem grundlegenden Studium der gesamten Text-Fragmente lag. Dieser Aufgabe unterzog sich W. B. Henning, indem es ihm gelang, eine beträchtliche Anzahl von Fragmenten zusammenzusetzen und zu entziffern. Im einzelnen ging Henning folgendermaßen vor:

1. Die Entdeckung von zwei getrennten „Hymn-Cycles" stellte das Studium der Handām-Texte auf eine neue Basis[3]).

2. Er identifizierte die Verse 262–338 der chinesischen Hymnenrolle mit dem ersten Lied von Huwēdagmān. Veröffentlicht und übersetzt wurden diese Fragmente (M 93 I, M 233 und M 625 b) in :BSOAS (1943) 217 ff.

3. Außerdem ermittelte Henning den Verfasser der Glied-Hymnen: es war Manis großer Apostel Mār Ammō für die Parther[4]).

4. Die Rekonstruktion dieses großenteils sehr verstümmelten Textmaterials – begonnen von Müller und Andreas – wurde dann hauptsächlich von Henning fortgeführt[5]).

B. bringt dann eine umfassende Analyse der Glied-Hymnen. Das parthische Material besteht aus 114 Fragmenten von über 40 verschiedenen Handschriften, worunter sich nur fünf vollständige Blätter befinden.

Die Parallelversionen, und zwar die Übersetzungen ins Sogdische und Chinesische, bewahren grundsätzlich den Charakter des parthischen Werkes. Der Satzbau ist einfach und das Metrum einheitlich akzentuierend, mit zwei Hebungen pro Halbvers. Im Normalfall herrscht der Parallelismus membrorum der semitischen Poesie vor. Das am Rand einiger Handschriften sich

1) Vgl. Boyce, S. 4.
2) Vgl. Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 275–284.
3) Dazu vgl. BSOAS 11 (1943) 216 f.
4) Vgl. Brahman 113 und Magical Textes 50!
5) Dazu vgl. Boyce, S. 7 ff.

findende P = padwāg = Antwort geht nach allgemeiner Ansicht auf den respondierenden Vortrag zurück, und hat mit dem Inhalt nichts zu tun. Wie dieser liturgische Vortrag ausgesehen hat, wird in Zukunft aufgrund des reichlich vorliegenden turkestanischen und koptischen Materials näher charakterisiert werden können.

Der Aufbau dieser Glied-Hymnen wurde im großen und ganzen bereits von Reitzenstein festgestellt. Vier große Themen lassen sich im einzelnen erkennen[1]):

1) Klagen über die Umklammerung durch die Finsternis: A.R. I–V:

A.R. 12: Diese Unrast-Form hat für mich geendet, und die Stunde des Lebens, mit (seinen) turbulenten Tagen.

13: Es wurde hin und her geworfen und beunruhigt wie eine See mit Wogen. Angst wurde auf Angst gehäuft, wodurch sie meine Seele verwüsteten.

14: ... Feuer wurde angezündet,... und der Nebel (war voll) von Rauch.

.....

18: Alle Dämonen, die verbannten Prinzen, durchstechen mich mit Furcht,...

19: Ihre Wut speichert sich auf, wie ein Meer von Feuer. Die kochenden Wogen schäumen auf, um mich zu verschlingen.

20: Ich bin wie... welche hetzen über das Herz des Ozeans, und bewegen sich weiter hinüber...

A.R. II 12: ... and sollen verschlungen werden in jeden Abgrund hinein...

A.R. III 12: Wer wird mich von jedem ... befreien (von) blasendem Feuer und der Qual der (Zerstörung)?

A.R. IV 13: Wer wird von mir diesen ... Leib nehmen, und mich kleiden in einen neuen Körper...?

2) Erscheinen des Erlösers, Präsentation und Ich-bin-Rede: A.R. VI.

1: Als ich diese Worte gesagt hatte mit einer zitternden Seele, da erblickte ich den Retter, als er vor mir erschien.

.....

2: Ich blickte hin in diese Richtung, und sah alle Toten waren verborgen vor dem Gesandten.

7: In ungebundener Freude sprach er mit mir, erhob meine Seele von tiefem Leiden.

8: Zu mir sprach er: Komm, Geist! fürchte dich nicht. Ich bin dein Geist, sei froh über die hoffnungsvollen Nachrichten.

---

1) Vgl. hierzu Boyce, ebd. II. The subject-matter of the Hymn-Cycles 8–15.

10: Ich bin dein Licht, strahlend, uranfänglich, dein großer Geist und Deine vollkommene Hoffnung.

3) Aufforderung zum Aufstieg ins Lichtreich: A.R. VII.

1: Komm, Geist, fürchte dich nicht mehr! Der Tod ist besiegt, und die Traurigkeit ist entflohen.

.....

2: Komm, Geist, geh vorwärts! Laß keinen Wunsch für das Haus des Leidens aufkommen.

18: Nimm Rücksicht auf die Welt und das Gefängnis der Schöpfung; denn alle Wünsche werden schnell zerstört werden.

19: Terror, Feuer und Zerstörung werden alle diejenigen überwältigen, die darinnen wohnen.

.....

25: Alles Leben aus jeglichem Samen und (Stamm) wird schnell vernichtet werden und untergehen.

4) Jubel über die Befreiung: A.R. VIII.

1: Der... Strom ist abgewichen (?) von mir, ...

4: Ich bin bekleidet mit einem Lichtgewand... Jegliche Art ist von ... mir hinweggenommen worden.

13: Der Erlöser sprach zu mir: Geist! blicke zurück auf die Schale, preisgegeben der Tiefe des Terrors (und) der Zerstörung.

14: Wahrlich für dich war sie ein betrügerischer Partner, ein qualvolles Gefängnis in jeglicher Hölle.

15: Wahrlich, für dich war es ein unbändiger Tod, welcher (trennte) deine Seele von dem immerwährenden Leben[1]).

Der Aufbau von Huwēdagmān I–VIII ist also derselbe wie in A.R., nur daß in H I das Paradies und in H II die Bestrafung der Sünder beschrieben werden. H IV Ende setzt dann derselbe Ablauf wie in A.R. ein. Lentz[2]) wirft die berechtigte Frage auf, ob es sich in H nicht um die „sprach- und bildmächtigere ursprüngliche Dichtung" handelt, „die dem Seelenaufstieg weit ausgreifend die Antithese zwischen dem endlichen Ziel der Gläubigen und der Verdammung für die Sünder voraussetzt", während es sich in A.R. um „eine mehr handwerkliche Neugestaltung des epischen Kerns des Ganzen" handelt.

Auch B. neigt Hennings Meinung zu, daß Manis Apostel Mār Ammō der Verfasser der Glied-Hymnen ist. Sprecher ist zu Anfang und am Ende die Seele in erlösungsbedürftigem bzw. erlösten Zustand, im Mittelteil dagegen

1) Vgl. Umschrift und Übersetzung von A.R. I–VIII bei Boyce, S. 112–173.

2) Vgl. Lentz, Fünfzig Jahre Arbeit, S. 18.

der Erlöser als Gott und Seele, die diesen in der Vorzeit selbst erlöst hat. Hierin folgt B. der Annahme Reitzensteins, daß der Erlöser durch die Seele selbst erst erlöst werden muß, um erlösen zu können[1]).

Hierzu führt B. folgende Belege aus den Glied-Hymnen an:

A.R. VI 9: Und du bist das ... Gewand meines Körpers, welches Schrecken brachte den Mächten (der Finsternis)...

21: Du bist mein Wort, und meine Kriegsrüstung (welche mich gerettet hat) völlig (von dem Gefecht), und von allen Sündern.

56: Durch dich ist ein Zeichen auf alle (unsere) Feinde gebunden worden. Es wurde offenbar und behielt die Herrschaft durch alle Stunden der Tyrannei.

An allen diesen Stellen wird die Seele als Erlöser angeführt.

A. R. VI32f: Von einem jeglichen Kerker (?) werde ich dich erlösen, dich weit weg tragen von allen Wunden (und allem Leid). Ich werde (dich) leiten weg von dieser Qual (?), du sollst nicht (mehr) Furcht verspüren bei jeder Begegnung.

43: Ich werde dich erretten von allem Verderben, und dich befreien von allen Wunden.

44: Durch vollkommenes Licht (werde ich dich reinigen) von allem deinem Schmutz und Rost, durch den du hindurchgegangen bist.

45: Ich werde dich befreien von allen Wogen ... und von seiner Tiefe, wohinein du gegangen bist infolge dieser Überschwemmungen[2]).

An diesen zuletzt genannten Stellen spricht der Gott als Erlöser.

Das Ziel der Seele und ihrer Reise ist das „Neue Paradies", wohin am Ende der Tage die befreiten Lichtteile eingehen. Die Gestalt des Erlösers wird nach der Meinung der Herausgeberin nicht benannt, sondern bleibt anonym.

Verwandt mit diesem Vorstellungskreis sind die manichäischen Coptica und die Mandaica[3]). Zu den ersteren führt B. aus dem koptischen Psalm

1) Hymn-Cycles 21f.

2) Vgl. Boyce, S. 14, 1; die deutsche Übersetzung nach dem englischen Text.

3) In Frage kommen hier vor allem die mandäische masqātā-Vorstellungen (vgl. Lidzbarski Ginza 444–52. 479–82). Säve-Soederberghs Werk bleibt unberücksichtigt, da es vor allem die „Psalms of Thomas" behandelt, „which are believed by Prof. Polotzky to be Mandaean writings incorporated in the Psalm-Book" (Boyce S. 11, 1). Weiter schließt sich die Verfasserin der Meinung Hennings an, daß „this Iranian poetry to have influenced the Mandaean, in which a similar type of verse is found. Lidzbarsky (= Einleitung zu den Mand Lit VIII–XV) had considered the possibility that the Mandaean verseform was derived from a foreign source".

Buch den Psalm 246 an. Ihre Analyse besonders der ersten und letzten Verse ergibt, daß der Psalm für den Tod eines der Erwählten komponiert war. Aber das Mittelstück übersteigt die Grenzen eines einzelnen Toten und beschreibt die Gesamtheit des Lichtes und seinen kosmischen Kampf. In dieser Thematik liegt der Schlüssel zum Verständnis der Glied-Hymnen. Hier wie dort liegt die „conception of the saved Saviour" vor. „The god addresses the soul both as his redeemer and the one he has come to redeem" [1]).

Religionsgeschichtlich gesehen sind die Glied-Hymnen Mysterien. In dieser Einordnung schließt sich B. der typologischen Bestimmung Reitzensteins an. Seiner weiteren folgenreichen These, die Hymnen knüpften an ältere iranische Vorstellungen an, geht die Verfasserin leider nicht nach [2]). Die Hymnen gehen auf liturgischen Gebrauch zurück, wobei in erster Linie an den Tod eines Erwählten zu denken sei [3]).

Den Ergebnissen dieser sehr wichtigen Edition und Interpretation ist im großen und ganzen zugestimmt worden. Lentz macht in seinem Forschungsbericht darauf aufmerksam, daß eine Identifizierung bzw. Vermischung des Salvator salvandus mit dem Urmenschen in den Glied-Hymnen keine Textgrundlage hat. Das richtet sich vor allem gegen die Deutung Reitzensteins, der in seinen zahlreichen Veröffentlichungen beide Gestalten – den Erlöser und den Urmenschen – zusammengesehen hat. Vielmehr wird nach Lentz der Begriff manuhmed (= nous) mit der zu erlösenden Seele gleichgesetzt. Die Abhängigkeit der Glied-Hymnen von der zoroastrischen Seelenaufstiegs-Vorstellung und ihre Beziehung zu gathischen Anschauungen werden von Lentz im Anschluß an Reitzenstein anerkannt. Aber auch in diesen iranischen Parallelen tritt das „hier Vergleichbare nirgends mit dem Urmenschen in Verbindung" [4]).

Die alte Fragestellung Manichäismus und iranische Religionsgeschichte erfordert darum eine neue Antwort, aber diese Antwort wird wohl erst zu dem Zeitpunkt in sachgemäßer Weise gegeben werden können, wenn sämtliche Turfanfragmente entziffert und veröffentlicht sind. Da das aber nach einer mündlichen Mitteilung von W. B. Henning noch einige Zeit dauern wird, müssen alle Auswertungen sich der Vorläufigkeit bewußt bleiben.

IV. Die Manichaica und das Neue Testament

Aber auch abgesehen von der Tatsache, daß von einer Publikation sämtlicher turfanischer, koptischer und afrikanischer Manichaica z. Zt. keine

1) Vgl. Boyce, S. 14.
2) Boyce, S. 6, 1.
3) Boyce, S. 14.
4) Vgl. Lentz, Fünfzig Jahre Arbeit S. 19–21.

Rede sein kann, stößt die Auswertung der bereits vorhandenen iranischen Manichaica für das Neue Testament auf große Schwierigkeiten. Denn sämtliches bisher aufgefundene manichäische Schrifttum stammt eindeutig aus nachchristlicher Zeit. Der Stifter Mani fand das Christentum als eine historische Größe vor. Wenn überhaupt – und diese Zweifel sind besonders von Schaeder[1]) in programmatischer Form geäußert worden –, dann können diese Texte bzw. Textfragmente nicht ohne weiteres zur Erhellung der theologischen Aussagen des Neuen Testaments oder gar der Geschichte des Urchristentums herangezogen werden. Ohne die Anwendung der bisher im außer- wie innerneutestamentlichen Bereich erprobten wissenschaftlichen Methoden wie z.B. der Literarkritik, der Überlieferungsgeschichte und der Formgeschichte wird es kaum möglich sein, eine solide Plattform zu schaffen, von der aus ein kritischer Vergleich mit den neutestamentlichen Schriften möglich ist. Das würde dann auf seiten des manichäischen Textmaterials allerdings voraussetzen, daß in den heute vorliegenden Schriften älteres Überlieferungsgut vorhanden ist, das eindeutig in vorchristliche Zeit hinaufreicht!

Nun hat Henning nachweisen können, daß Mani die Henochschriften (und zwar in einer Vorlage, die den äthiopisch erhaltenen nahesteht) gekannt, benützt und seinen Jüngern zur Lektüre empfohlen hat[2]). Außerdem ist seit F.W.K. Müllers Entdeckung der manichäisch-persischen Version des Hirten des Hermas bekannt, daß Mani durch seine Anhänger auszugsweise Neuausgaben der apokryphen Schriften anfertigen ließ, die dann später ins Persische übersetzt wurden[3]). Dazu kommt weiter das von Reitzenstein wahrscheinlich gemachte und von Lentz bekräftigte Ergebnis, daß die Gliedl Hymnen von iranischen Vorstellungen abhängig sind!

Es ist deshalb nicht nur möglich, sondern sehr wahrscheinlich, daß in den synkretistischen manichäischen Schriften neben spätjüdisch-apokalyptischem, christlichem, apokryphem Aussagengut auch heidnisch-gnostische und vorchristliche Überlieferungen und Aussagen enthalten sind.

Das entscheidende Problem für die Zukunft liegt aber gerade darin, ob man dieses ältere religionsgeschichtliche Material noch genau erkennen und in wissenschaftlich glaubwürdiger Weise erheben kann.

Bis jetzt liegen derartige Untersuchungen noch nicht in großer Zahl vor[4]). Aber das alles darf und braucht auch gar nicht zur Resignation und zum Agnostizismus zu führen. Das lehrt schon der sehr instruktive Aufsatz von Carsten Colpe, Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers. C. geht es in

1) Vgl. seinen Artikel Manichäismus, in: RGG 2. Aufl. (1929) III 1959ff.
2) Vgl. Ein manichäisches Henochbuch und The Book of the Giants.
3) Dazu vgl. Ein manichäisches Henochbuch S. 6 und Sogdian Tales 465.
4) Vgl. die Ausführungen auf S. 223 ff.

dieser Untersuchung im wesentlichen darum, aufgrund der neuen forschungsgeschichtlichen Situation die für Reitzenstein zentrale Konzeption vom sogenannten „Erlösten Erlöser" zu prüfen, die dann in der Gegenwart im Entwurf des Religionsgeschichtlers Widengren ihre Auferstehung gefeiert hat[1]).

Den Ausgangspunkt seiner Prüfung bilden die drei bekannten Hypostasen, die die Gestalt des Erlösten Erlösers konstituieren: die Seele, der Urmensch und das Selbst. Obwohl es sich um etwa 70 Texte handelt, in denen Reitzenstein diesen Mythos vom Erlösten Erlöser wiederzufinden meinte, sind die von C. aufgrund „der herkömmlichen Charakterisierung des Inhalts der Texte" auf zehn reduziert worden:

1. manichäische, 2. mandäische, 3. awestische und mittelpersische, 4. hellenistische im weiteren Sinn, 5. heidnisch-gnostische, 6. christlich-gnostische, 7. spätjüdische, 8. spätägyptische 9. neutestamentliche, 10. Nachrichten über hellenistische und islamische Sekten[2]). Und bei diesem so weitverzweigten und disparaten Textmaterial sind die manichäischen Quellen das „Ausgangsmaterial für die Reitzensteinsche Konzeption des Erlösten Erlösers". An diesem Punkt setzt C. ein mit der Überlegung, daß „eine Einsicht in den besonderen Charakter dieses Materials ... der Durchführung auch den anderen Literaturen zugute kommen" würde. Auch C. setzt voraus, daß der manichäische Mythos mit älterem Material arbeitet. Und hier liegt bereits ein Fundamentalproblem. Denn „die Füllung der traditionellen Begriffe mit dem ihnen im Manichäismus neu zuteil gewordenen Inhalt unterlegt den älteren Traditionen oft einen ... nachvollziehbaren Tiefsinn", dabei haben dann „häufig alte Begriffe in neuer manichäischer Ausdeutung die Anknüpfungspunkte gebildet". Die erste Forderung, die eine solche Einsicht mit sich bringt, wäre die, jeden manichäischen Text „zunächst einmal möglichst weitgehend aus sich selber" zu erklären und erst dann dürfte er mit anderen Texten verglichen werden[3]).

Das 2. Problem liegt in der Vielfalt der Hypostasen, ohne „daß ein principium individuationis, das unseren ontologischen Forderungen Genüge täte, vorhanden wäre". Denn „für jede Form der Lichterlösung" gibt es eine eigene Figur. Der Dritte Gesandte setzt das Schöpfungswerk des Sternhimmels in Bewegung, welches das Licht ausläutert und nach oben befördert; der Ruf steigt herab, um den der Materie verfallenen Menschen wieder zu erwecken; Jesus der Glanz kommt zu Adam, um ihm Einsicht, Gnosis, in seine göttliche Herkunft zu geben, und dasselbe tun die Propheten mit den späteren Men-

---

1) Vgl. Widengrens Arbeiten (angegeben im Literaturverzeichnis).
2) Vgl. Colpe, S. 206f. 3) Vgl. Colpe, S. 207f.

schen. Verschiedene Gestalten, deren Verhältnis zueinander hier nicht zu erörtern ist, wie der Geleitende Weise, der Große Richter, die Lichtjungfrau, die Lichtgestalt, der Apostel des Lichts, der Lichtnous, treten als Seelengeleiter oder sonstwie erlösend auf"[1]). Ohne eine „multiplicity of approaches" wird man m.E. hier kaum weiterkommen![2]).

Aus alledem schließt C., daß es sich „bei der Erlösergestalt um eine der Seele konsubstanziale Figur" aus dem Lichtreich, nicht unbedingt um den Urmenschen, handelt. Aber es ist auch nicht der Nous. Und wie es verschiedene Gestalten bei der „Lichterlösung" gibt, so wird auch der Erlösungsvorgang komplex erfaßt: Urmensch wie Nous „können ins Jenseits projiziert werden, von wo der Erlöser bzw. sie als Erlöser, ganz gleich wie er heißt, als in der Vermischung verhaftet gesehen werden". Für den logisch geschulten und der alternativen Denkstruktur verhafteten Abendländer besteht dann dieses ganze „System" nur noch aus Tautologien: „Der Erlöser wird erlöst, sofern er durch die Seele (bzw. das Selbst) aus der Vermischung befreit wird; er erlöst selbst, indem er die Seele erlöst. Oder: der Erlöser erlöst sich selbst qua Seele, Urmensch oder Nous; oder: Seele, Urmensch oder Nous erlösen sich selbst qua Erlöser"[3]). Die einzige Erklärungsmöglichkeit für diesen komplizierten Sachverhalt liegt nach C. in der Fähigkeit des Manichäismus und der ihm nahestehenden Gnosis „zur hypostatischen Differenzierung des im Grunde Einen. Selten – in erster Linie nur in den parthischen Gliedhymnen – haben denn auch erlöste und erlösende Hypostase im selben Zusammenhang den gleichen Namen. Auf spekulative Differenzierung kam es der Gnosis mehr an als auf eine die Phantasie ausschaltende Reduktion des Ganzen auf eine nivellierte Grundstruktur". C. möchte deshalb in dem Begriff der „Konsubstanzialität" das „Verhältnis der gnostisch-jenseitigen zur gnostisch-diesseitigen Sphäre" sachgemäß begreifen[4]).

Dieselben Strukturen liegen nach C. nun auch in den anderen Textgruppen vor, wobei es m. E. vor allem wichtig wäre, die Beziehung zwischen den manichäischen Turfanica und den mandäischen Texten einerseits wie den manichäischen Coptica und den gnostischen Schriften von Nag Hamâdi andererseits zu klären! Die weitreichenden Konsequenzen, die sich aus den neuen Textmaterial einerseits und den fruchtbaren Ansätzen Reizensteins andererseits ergeben, werden leider von C. nur am Schluß und dazu skizzenhaft angedeutet. C. ist nämlich der Meinung, daß im Neuen Testament „eine umdeutende Verwendung des gnostischen Erlösermythos überhaupt nur unter

---

1) Colpe, ebd. S. 207f.
2) Hierzu vgl. H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago 1948, S. VIIf.
3) Colpe, S. 208f. 4) Vgl. Colpe S. 208f.

der Voraussetzung diskutabel" sei, daß „der Urmensch der Erlöser ist. Aber man lese selbst, wieviele Eigenschaften des gnostischen Erlösers man durch andere ersetzen muß, um z. B. den johanneischen Menschensohn zu erhalten, und frage sich dann, ob er nicht aus der spätjüdischen Menschensohnvorstellung erklärt werden muß, die durch das Selbstbewußtsein des historischen Jesus ein ernstes und durch den Auferstehungsglauben der christlichen Gemeinde ein zweitesmal neu gedeutet worden ist" [1]).

Ebenso gut möglich ist es aber auch, daß zwar der johanneische Menschensohn-Erlöser letztlich auf die qumranessenisch bestimmte Apokalyptik zurückgeht, die Neuauslegung aber von gnostischen Erlöservorstellungen getragen ist[2])! Und dann stände das vielverhandelte Problem des „Salvator Salvandus"[3]) wiederum – nur in modifizierter Form – zur Diskussion!

Diesem gesamten Fragenkomplex ist auch seine theologische Dissertation „Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos" gewidmet. C. bietet im 1. Kapitel (6 ff.) einen Überblick über die Forschung im Anschluß an Reitzenstein, die im Zeichen seines iranischen Erlösungsmysteriums stand. Das 2. Kapitel (77 ff.) enthält eine Neubearbeitung der drei zentralen Texte: parthische Glied-Hymnen, der arabische Bericht im Fihrist des Ibn-an-Nadim und dem awestischen Hadoxt-Nask, die Reitzenstein seinerzeit an den Anfang seines Buches „Das iranische Erlösungsmysterium" stellte. Von Wichtigkeit ist die deutsche Übersetzung der Glied-Hymnen (81–95), woran sich eine Analyse der Begriffe gyān, grīw und manuhmed schließt. Gyān und grīw sind zuletzt in bezug auf die gefangene innere Wesenheit des Menschen synonym, jedoch nicht hinsichtlich der Verwandtschaft mit dem Erlöser. In diesem Bezug weist nur grīw eine ausgesprochene Konsubstanzialität mit dem Erlöser auf (101). Der Besitz von grīw garantiert noch nicht die Erlösung, ist auch keineswegs die erlösende Geisteskraft im Menschen, da auch die Bösen grīwān haben. Die grundsätzlich erlösende Potenz bezeichnet erst der 3. Begriff: manuhmed. Sie gehört zu den wichtigsten manichäischen Termini und kommt dem erlösungsbedürftigen Menschen zu und ist zugleich der Erlöser: sie ist also salvator salvandus (103). Mit Lentz präzisiert C. das Verhältnis der drei Begriffe zu dem „Erlöser" folgendermaßen: „Der Erlöser ist mithin grīw und manuhmed, aber nicht gyān. Vielmehr spricht er zu gyān, das seinerseits grīw und manuhmed hat... Das Gestaltgewinnen des Eigentlichsten der Seele drückt sich in

1) Ebd. S. 210.

2) Vgl. S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium (1957) bes. 122 ff.

3) „Wenn man ‚Erlöster Erlöser' sagt, sollte man ‚erlöst' im Sinne von ‚salvandus' verstehen; denn die Erlösung steht in all' diesen Vorstellungen erst bevor", so mit Recht Colpe 211, 23; vor ihm allerdings schon Rose in seiner Dissertation 89 u. a.

der Doppelfunktion von manuhmed als ihrem vornehmsten Teil aus, der al
ihr für den Anruf des Göttlichen empfängliches Organ zugleich in ihr schlum
mert und als Erlöser auf sie zukommt" (104). Für uns onto-theo-logisch Den
kende ist dieser ganze Sachverhalt nichts anderes als eine Tautologie. De
Grund, weshalb der Manichäismus und die Gnosis überhaupt diesen Sach
verhalt nicht als tautologisch empfand, „liegt in seiner Fähigkeit zur hypo
statischen Differenzierung des im Grunde Einen" (104). In den Gliedhymne
sind Begriffe aus dem Bereich der nichtleiblichen Wesenheit des Menschen
manuhmed/nous und grīw zugleich auch selbständige Erlösergestalten. Si
stehen voll agierend und doch in eigentümlicher Beziehungslosigkeit zu den
mythologischen Vorgängen da; ihre eigentlich charakteristische Bezeichnung
ist der salvator salvandus (107). Die dann vorgenommene überlieferungs
geschichtliche Einordnung von Fihrist 335, 9–29 (110ff.) – aufgrund eine
Vergleiches mit den koptischen und turkestanischen Texten und in kritische
Auseinandersetzung mit Polotsky – zeigt eindeutig, wie dogmatische Aus
sagen in gnostischen Gemeinden variiert werden konnten: „der Grundge
gehalt bleibt bestehen und ist durch Kombinationen immer wieder auffindbar
die ihn symbolisierenden, hypostatisch verselbständigten Begriffe wechseln
bis zur Verwirrung". Mit diesem Ergebnis ist nach C. auch die Warnung aus
gesprochen, in der Erlösergestalt immer nur grundsätzlich eine Hypostas
zu erwarten (117). Das wird erwiesen an der rätselhaften Figur aus dem z
tierten Fihrist-Text (335, 10), nämlich den Geleitenden Weisen (117ff.). E
hat seine Entsprechungen in der Lichtgestalt, dem Paargenossen, dem Apo
stel des Lichtes, dem Lichtnous, Jesus dem Glanz und endlich dem Große
Richter oder Richter der Wahrheit. Wie ist nun dieser assoziative Tatbestan
zu deuten? Alle diese sechs Entsprechungen für den Geleitenden Weise
schließen sich gegenseitig in keiner Weise aus! Denn „die einzelnen Erlösung
vorgänge können in den Texten sowohl auf verschiedene Götter verteilt, a
auch – in verschiedenen Graden – auf einzelne Götter – aber durchaus nich
immer dieselben! – vereinigt werden. Dies waren ja die einzigen Variation
möglichkeiten, die die Manichäer hatten" (123).

Von besonderem Interesse ist weiter die Frage, welche Rolle der Urmens
spielt (125ff.). Nimmt man den zitierten Fihrist-Text und die betreffende
koptischen und turkestanischen Stellen zusammen, so ist sicher, „daß d
Manichäer ihre Erlösung auch vom Urmenschen erwarteten, den der Lebe
dige Geist nach seinem Falle errettet hatte, während seine Lichtglieder, d
später zumeist Bestandteile der irdischen Menschen wurden, von ihm g
trennt in der Vermischung zurückgeblieben waren. Eine Identität von Erlös
und Erlösten wird mit dem Worte „Mensch" ohne Zweifel ausgesproche
„aber sie ist nur eine für uns nicht mehr nachvollziehbare Zuspitzung des z
grundeliegenden allgemeinen Sachverhaltes der Konsubstanzialität von E

löser und Erlösten, der Teilhabe beider an der gleichen Lichtsubstanz". Diese „Konsubstanzialität" ist nun nach C. die eigentliche Voraussetzung dafür, daß in der gezeigten Weise so zahlreiche Figuren nebeneinander auf das gefallene Licht einwirkend gedacht werden können. Denn alle Götter sind nichts anderes als individuierte hypostasierte Personifikationen des nicht in ihnen aufgehenden, unvermischt gebliebenen Lichtprinzips, das in den irdischen Menschen erst wieder bewußt gemacht werden muß. Und wie verhält sich hierzu der Mensch? Als Erlöser ist er zwar eine von diesen hypostasierten Personifikationen, in Hinsicht auf Gestalt, Substanz, mythologische Funktion, Bedeutung und selbständige Hypostasiertheit aber stehen alle anderen erlösenden Götter auf gleicher Stufe mit ihm (127).

Die Übersetzung des awestischen Hadoxt – Nask II und III – Textes mit Kommentar (137 ff.) zeigt sehr gut die schwierigen semantischen und quellenkritischen Probleme. Denn die Frage nach dem Alter der persischen Belege ist mit Sicherheit kaum zu beantworten, da wir von einer awestischen und mittelpersischen Literaturgeschichte „noch weit entfernt sind" (128).

Das nun folgende 3. Kapitel „Iranischer Gayomart und gnostischer Anthropos" (151 ff.) versucht den Beweis zu erbringen, „daß der iranische Urmensch Gayomart weder in der Gnosis noch im Spätjudentum eine Nachgeschichte gehabt hat". Aber das soll nach C. keineswegs besagen, daß auch für den salvator salvandus jeder iranische Ursprung zu leugnen sei! Vielmehr habe dieser zu einem bedeutenden Teil iranische Spekulationen wie die über Vohu Manah, die Daēnā oder die Fravaschi zur Voraussetzung, welche allerdings mit westlichen Spekulationen wie der über die Sophia in mancherlei Hinsicht auffallend konvergieren (191).

Für den Neutestamentler am ergiebigsten sind die beiden letzten Abschnitte der Dissertation, in denen C. gewissermaßen das hermeneutische Fazit im Hinblick auf das Forschungsbild des gnostischen Erlösermythos zieht (182 ff.). Zuerst kommt hier „4. Richtiges und Problematisches am Modell ‚Gnostischer Erlösermythos' und an den Formeln ‚Urmensch-Erlöser' und ‚Erlöster Erlöser'" in Betracht.

Für C. werden die zu schematisch anmutenden Erkenntnisse der religionsgeschichtlichen Schule dem komplexen und differenzierten Tatbestand nicht mehr gerecht. Die Formel bzw. das Modell „Erlöster Erlöser" weist einen vierfachen Sinn auf: 1) erlöst der Urmensch-Erlöser sich selbst, indem er die Lichtteile sammelt, 2) indem er sich den Weg nach oben bahnt. Deshalb ist er der sich selbst erlösende Erlöser. Nachdem das jeweilige Werk vollbracht ist, repräsentiert er in der einen oder anderen Weise den erlösten Erlöser; 3) ist der Urmensch bereits erlöst worden, ehe er als Erlöser wirken kann und 4) kann der Erlöser erlöst werden, indem er nach seinem Abstieg in die Erlösungsbedürftigkeit nicht mit eigener Kraft den Weg wieder nach oben bah-

nen kann, sondern vom höchsten Gott erhöht werden muß (184f.). Insofern kann C. sagen, daß die Formel „Erlöster Erlöser" eine Bezeichnung ist, „die sich aus der Konstruktion des Mythos ergibt, wenn man von verschiedenen Stellen des mythologischen Dramas aus auf den Erlöser blickt" (185). Diese Grunderkenntnis versucht C. am historischen Material (Lied von der Perle, Manichäismus, Oden Salomos, Baruchbuch, Ophiten, Pistis Sophia, Markos, Peraten, Sethianer: 187ff.) zu verifizieren und kommt zu folgenden Ergebnissen (197f.): „Die Formeln ‚Erlöster Erlöser' ... und ‚Urmensch-Erlöser gewinnt man nur dann, wenn man die verschiedenen Hypostasierungen ausschaltet, durch die a) der Urmensch vom Erlöser, b) die verschiedenen Erlösergestalten voneinander und vom Urmenschen, c) die obere, erlösende und die untere, zu erlösende Lichtsubstanz voneinander, d) diese beiden Lichtsubstanzen vom Urmenschen und den verschiedenen Erlösergestalten getrennt sind" (197). Wenn man diese Hypostasen getrennt bestehen läßt, ohne sie zu identifizieren, dann sind die Formeln „Urmensch-Erlöser" und „Erlöster Erlöser" nur noch in wenigen Fällen ablesbar. Aus diesen negativen Ergebnissen folgt die Forderung nach sachgemäßeren Kategorien. „Die zu erlösende und die erlösende Kraft sind in den Quellen nur im Hinblick auf ihre Substanz identisch, aber sie sind voneinander getrennte Hypostasen... Wenn wir z.B. im Perlenlied die Identität des zweimaligen Fallens konstatieren und dementsprechend Perle und Königssohn als Urmensch und Selbst des Urmenschen miteinander identifizieren, dann dringen wir durch die mythologische Differenzierung zur ontologischen Grundstruktur vor, was die Gnosis meistens nicht tat." Der Grund für das Fehlen eines solchen Reduktionsprozesses liegt auf der Hand: „Bei einer solchen Reduktion auf die Grundstruktur, so logisch einwandfrei sie auch immer vorgenommen werden kann, verlieren die beiden Hauptprobleme, um die es der Gnosis ging, ihre letzte Schärfe: die Depravierung des Lichtes wird bloß akzidentiell, da seine Substanz im Grunde die gleiche bleibt; und die Erlösung muß, da Licht Licht bleibt und zum Licht strebt, mit fast mechanischer Notwendigkeit eintreten - letzte Verbindlichkeit kommt den Bemühungen um sie dann nicht mehr zu" (198). Und auf diese Achillesferse der gnostischen Theologie haben die christlichen, zoroastrischen und islamischen Ketzerbestreiter immer hingewiesen und auch mit logischem Recht hinweisen können! In seiner Ablehnung dieser Formeln vom „Erlösten Erlöser" findet C. in der existentialen Interpretation der Gnosis durch Jonas einen Mitstreiter! Jonas sei nämlich mit der Interpretation der Wesenskategorien Fremdheit und Heimweh, Jenseits und Außerhalb, Behausung, Zersplitterung und Sichsammeln, Gefangenschaft, Hinabgeworfen-, Hinabgefallen- und Abgeschnittensein, Angst und Wahn, Irrer Schlaf und Vergessen, Trunkenheit, Offenbarungsruf u.a. dem eigentliche Erlösungsproblem der Gnosis durchaus gerecht geworden (198f.). Diese ex

stentiale Interpretation sei darum sachgemäßer als die Anwendung der Formel vom Erlösten Erlöser – auf die Jonas auch keinen Wert legt –, weil sie sachgemäß die bildliche Dimension und die damit verbundene hypostatische Differenzierung erfaßt! Jene Formel dagegen sei tautologisch und schließe sämtliche Hypostasen aus, zu denen sich die Gnosis doch immer wieder gezwungen sah. Sie überspringt weiter den tragisch-dramatischen Weltablauf als Hintergrund des Erlösungsgeschehens und läßt das gnostische Gebet zum Selbstgespräch werden, indem sie es der höheren Stufe der Gottesschau gleichsetzt, auf der alle Unterschiede zwischen Gott und Mensch bereits aufgehoben sind (200).

C. kommt am Ende seines 4. Kapitels zu dem Schluß; „So halte ich die Formel vom Erlösten Erlöser zwar für ein logisch unangreifbares und heuristisch gelegentlich nützliches Interpretament, aber nicht für eine hermeneutisch ergiebige und im letzten sachgemäße Kategorie" (201). Angemessener sei hierfür vielmehr die Formel vom „Salvator salvandus".

In einem letzten und 5. Abschnitt – leider ist er allerdings der kürzeste! (205–221) – formuliert C. die sich aus allem ergebenden „Neuen Fragestellungen", um dem historischen Phänomen Gnosis gerechter werden zu können. Innerhalb des Begriffs Urmensch sei genau zu differenzieren, der Begriff „orientalisch" zu vermeiden und statt des allgemeinen Wortes Mythos vielmehr vom „gnostischen Kunstmythos" zu reden (205 ff.). Im Hinblick auf den Erlösermythos unterscheidet er im Anschluß an Duchesne-Guillemin drei Typen:

1. Die Hermetica, die Ophiten bei Celsus-Origenes, die Nikolaiten und Archontiker kennen keinen mythologischen Erlöser. Ihnen genügt die Gnosis, d.h. per definitionem das erlösende Wissen, zur Erlösung.

2. Der gnostische Erlöser steigt durch die Firmamente in den Bereich der „Mächte" herab, ohne auf die Erde zu gelangen (= Mandäer, Valentinianer).

3. Der auf Erden doketisch im Scheinleib wandelnde Erlöser (= christlich-gnostische Systeme).

Alle drei Typen zusammen kennt nur der Manichäismus (209). Erst bei Beachtung dieser Unterschiede bestehe die Aussicht, die Gründe der Entstehung von gnostischen Kunstmythen aufzuspüren und die mannigfachen Systembildungen in einer historischen Dimension zu sehen. Wenn z.B. ein vorgegebener Geistbegriff zu einer Erlösergestalt hypostasiert wird, dann ist das ein anderer Vorgang, als wenn eine überlieferte Offenbarer- und Prophetengestalt doketisch gedeutet wird (210).

Aus allem wird m.E. mit Recht auf den Verzicht der bisher üblich gewordenen Alternativen: vorchristliche oder nachchristliche Gnosis, hellenistischer oder jüdischer Hintergrund der paulinischen und johanneischen Theologie hingewiesen. Denn phänomenologische Wesensbestimmung der

Gnosis führt nach C. meistens zu einem vorchristlichen Ansatz, während di genetische Bestimmung ihrer synkretistischen Einzelelemente in der nach christlichen Zeit steckenbleiben muß. Die Konstatierung von Gnosis als eine allgemein menschlichen, religiösen Phänomens und ihre historische Lokali sierung sind zwei verschiedene Dinge. Es gibt eben „gnostische Daseins haltung" und „erlösende Gnosis" *mit* und *ohne* Erlösermythos (211). Abe was ist dann noch unter Gnosis zu verstehen? C. sieht an dieser Stelle alle auf tauchenden Schwierigkeiten (212ff) und möchte diese mehr oder weniger be hoben sehen in einer Beschränkung auf den Erlösermythos im engeren Sinn (215ff)..

Der These von Quispel, daß die Gnosis erst unter christlichem Einfluß ein Erlösergestalt aufgenommen habe, steht C. mit Recht insofern kritisch gegen über, als er darauf hinweisen kann, daß neben Christus der Erlöser in der Gno sis anders heißt (Perlenlied!) oder daß es statt und neben Christus jene gena so erlösenden Selbst- und Geisthypostasen gibt (220)!

In diesem Zusammenhang ist auf die bedeutsame Untersuchung vo A. Adam hinzuweisen. In einem ersten Kapitel bietet Adam in einer neue Übersetzung den Text der Thomaspsalmen (S. 1–28), in der verschieden Lesungen Allberrys[1]) aufgrund von Photographien des Papyrusoriginals ve bessert sind.

Diese Thomaspsalmen finden sich im Anhang des offiziellen Gesangbuch der manichäisch-koptischen Gemeinde. Mehrere Beleggründe sprechen fü eine „aramäisch-syrische Vorlage" (29). Die Sammlung dieser Psalmengrupp zerfällt in zwei Hauptteile (1–13 mit Überschrift und 14–20 ohne Überschrift von denen die zweite Gruppe die enkratische Thematik des ersten bzw. zwe ten nachchristlichen Jahrhunderts entfaltet.

Als Zeugnis der vorchristlichen Gnosis kommen deshalb nur die myth logisch gehaltenen Psalmen 1–13 in Betracht. Die Analysen von 1, 2 und (S. 30–42) sind in dieser Hinsicht besonders wichtig. In ThPs 1 handelt sich um parthische Mythologie, die in ihrer Verarbeitung als „Vorstufe" di gnostischen Vorstellungswelt zu werten ist. Denn der sich hier findende Du lismus ist in unentwickelter Form vorhanden und kann prinzipiell zum M nismus bzw. zum absoluten Dualismus führen. Der Stoff von ThPs 1 find sich nach A. in Sap 18, 14–16 wieder. Sap Sal überhaupt ist nach seiner Mei nung im nördlichen Mesopotamien unter der jüdischen Exulantenschaft au grund iranischer und platonischer Einflüsse entstanden. Diese Verwand schaft zwischen Sap 18, 14ff. und ThPs 1 kann nur unter der Voraussetzu befriedigend erklärt werden, wenn ThPs 1 bereits „am Ende des 2. v

1) Vgl. Allberry-Ibscher, Psalm-Book.

christlichen Jahrhunderts" vorhanden gewesen ist (S. 32). Dieselben Gedankengänge finden sich in Joh 1, 1ff., im Hebräerbrief, bei Ignatius von Antiochien, bei Justin und Simon Magus wieder.

„Das Buch der Weisheit Salomos darf auf Grund seiner Beziehung zum ersten Thomaspsalm als erstes Dokument der werdenden Gnosis beurteilt werden" (S. 33).

Im ThPs 2, der offenbar einer späteren Entwicklungsstufe angehört, geht es um die Seele, die als Kind des himmlischen Vaters und als Lichtteil aufgefaßt ist. Diese Seele ist salvator salvandus und salvator salvatus zugleich. ThPs 2 bestätigt demnach die These und viele Einzelformulierungen Reitzensteins (S. 34f.).

ThPs 13 enthält die typisch gnostischen Themen, wie z.B. „Der Weg der Erlösung aus der Welt des Bösen" (Vv 16–28), „Der Ruf des Anthropos" (Vv 29–36) und „Die Botschaft des Gesandten" (Vv 37–52). Der delphische Spruch *γνῶθι σεαυτόν* erscheint hier als Ruf des Adamas: „Selig ist, der seine Seele erkennt" (V 29), womit grundsätzlich die Psychologisierung gegeben ist.

Als Ganzes gehören die Thomaspsalmen in die Frühstufe des Mandäismus – so schon das Ergebnis von Säve-Soederbergh – und sind als das Liederbuch der Sekte der m^{e}naḳḳ^{e}dē, der ‚Sich-Reinigenden', anzusprechen, der auch Patekios, der Vater des Mani angehört hat (S. 42f.).

Auf diese „Beiträge zur Auslegung der Thomaspsalmen" folgt die Übersetzung des bekannten Perlenliedes der syrischen Thomasakten (S. 49ff.). Das Perlenlied der Thomasakten ist inhaltlich mit den Thomaspsalmen verwandt, so daß jetzt der Sinn des Hymnus, der nicht mythologischen, sondern epischen Charakter trägt, verständlich wird (48–75). Es handelt sich um einen alten parthischen Hymnus, der den Aufstieg zur göttlichen Lichtwelt besingt und der wie die Thomaspsalmen aus der iranischen Gedankenwelt schöpft. Die Entstehung des Liedes fällt etwa in die Jahre 50–70 n. Chr. Sein außerchristlicher und vorchristlicher Charakter steht aber fest. Er entstand wohl in einer Gruppe der späteren Gesamtsekte der Mandäer, deren Literatur den Hymnus jedoch nur noch zu Einzelmotiven zerschlagen kennt. Auch in der manichäischen Literatur hat er keine volle Anerkennung gefunden, er kann darum auch nicht im Manichäismus entstanden sein. Die Vorgeschichte der Gnosis wird so verlaufen sein, daß durch die Aufnahme des in den Thomaspsalmen vorwaltenden parthisch-iranischen Gedankengutes in das spätjüdische Weisheitsdenken die entscheidende erste Gestalt einer gnostischen Strömung entstanden ist. Das Wesen der Gnosis (78–83) ist in ihrer Frühstufe ein erlösendes Wissen im umfassenden Sinne" und „bedarf weder des Glaubens noch der Geschichte" (S. 82). Als zweite Stufe der Gnosis sind die großen Systeme des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts anzusprechen, die dann

alle in der dritten und „Vollendungsstufe der Gnosis, dem Manichäismus, zu dem abschließenden letzten System verarbeitet worden sind" (S. 83).

An dieser Stelle muß endlich auf die ausgezeichnete, ungedruckte Dissertation von Eugen Rose, Die Christologie des Manichäismus hingewiesen werden. Obwohl der Abschluß dieser Dissertation bereits fast 25 Jahre zurückliegt, ist sie in den Hauptergebnissen in keiner Weise veraltet. Denn es ist einzig und allein den Zeitumständen zuzurechnen, daß sie in der Öffentlichkeit so wenig, wenn überhaupt nicht bekannt geworden ist.

In seiner Einleitung (3 ff.) kommt der Verf. auf die Gründe zu sprechen, die ihn im Mai 1933 dazu veranlassten, eine theologische Promotion mit dem vorläufigen Thema „Der Manichäismus im Lichte der neuen Funde aus Ostturkestan" zu übernehmen. Beabsichtigt war nach seinen eigenen Worten eine Nachprüfung bzw. Ergänzung unserer einzigen umfassenden Gesamtdarstellung des manichäischen Textmaterials, nämlich des Werkes von F. C. Baur (Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, Anast. Neudruck Göttingen 1928), aufgrund der damals bekannten, wenn auch nur z. T. edierten Turfan-Fragmente.

Im Laufe seiner Untersuchungen kam dann R. zu der Feststellung, daß diese Zeugnisse uns nach seiner Meinung nur das Bild einer sehr späten Form des Mani-Glaubens geben, einer Form nämlich, wie sie unter dem Einfluß des zentralasiatischen Synkretismus entstanden war. Vielmehr läßt sich aufgrund des damals bekannten Fragmentenmaterials günstigenfalls eine Gesamtdarstellung des synkretistischen Spätmanichäismus Ostturkestans verfassen. Andererseits fiel R. die überragende Bedeutung der Christusgestalt im manichäischen Gemeindeglauben Mittelasiens auf, was ihn veranlaßte, diese Beobachtung auch an bereits vorliegendem westlichen (syrisch-abendländischen) Quellenmaterial nachzuprüfen.

Bei der Lösung dieser Aufgabe konnte er – wie er selbst bemerkt (9 ff.) – kaum auf bisherige Ergebnisse und Vorbilder zurückgreifen, da die manichäische Christologie in Werken wie z. B. von Alfaric, Burkitt, Polotsky und Puech nur fragmentarisch und dazu noch am Rande behandelt wurde.

Eine Ausnahme bildeten zu seiner Zeit lediglich die Arbeiten von Waldschmidt-Lentz (Die Stellung Jesu im Manichäismus) und von Schaeder (Urform und Fortbildung des manichäischen Systems, Bibl. Warburg IV 1927), mit denen sich R. auch eingehend auseinandersetzt (10 ff.). Vor allem kritisiert er den falschen Ansatz in der Bearbeitung des christologischen Problems bei Lentz und Waldschmidt, der darin liegt, daß sie die Unterscheidung zwischen dogmatischen Lehrtexten und liturgischen Preishymnen, die zwei ganz verschiedenen Formgesetzen unterliegen, nicht genügend beachten. Seine Fundamentalthese lautet demnach: Nicht aufgrund der dichterischen phantasiegebundenen Londoner Hymnenrolle kann man ein sachgemäßes Bild

von der Stellung Jesu im manichäischen System gewinnen, sondern vielmehr aufgrund der sorgfältigen Quellenauszüge der westlichen Kirchenschriftsteller. Ganz eindeutig möchte R. den westlichen Quellen, also den christlichen Kirchenväterzeugnissen in syrischer, griechischer und lateinischer Sprache den ersten Platz in der Reihe der genuinen Quellenschriften zuerkennen.

Noch kritischer fällt das Urteil gegenüber Schaeders Ansicht vom Manichäismus aus. Schaeder mache aus Mani einen spekulativen Kosmosophen, der bewußt ein religiöses System nach klar nachweisbaren Prinzipien a priori konstruiert hat. Die manichäische Religion sei im Grunde für ihn nur die mythologische Einkleidung philosophischer Theoreme und Mani selbst wird bei ihm zum Griechen und Philosophen.

Für die Darstellung der manichäischen Christologie kommen daher die syrischen (Ephräm, Scholienbuch des Theodor bar Khonai), griechischen (Titus von Bostra, Acta Archelai, Epiphanius, Cyrill von Jerusalem usw.), die lateinischen (Augustin u.a.), arabischen (Al-Ja'qūkī, An-Nadim, Al-Biruni, Muhammad aš-Šahristani), die Turfan-Quellen und die koptischen Texte in Betracht.

In einem ersten Kapitel wird die „Stellung Manis zu Jesus" (30ff.) behandelt. Mani hat sich beständig, wie uns schon aus Augustins Zeugnis bekannt war, als „Apostel Jesu Christi" bezeichnet. Diese augustinischen Nachrichten werden durch die zentralasiatischen und ägyptischen Quellen weiter betätigt. In den Turfan-Texten haben sich Reste von Manis „Evangelium" gefunden mit der Formel „Mani Apostel Jesu". Ähnliches enthält ein Brief in der Sammlung koptischer Quellen. Diese Selbstbenennung als Jesu Apostel hinderte ihn freilich nicht, an dem Jesus, wie ihn die neutestamentlichen Evangelien verkündigen, freimütig Kritik zu üben. Dagegen haben Manis Jünger ihren Meister als einen neuen Christus nicht nur dargestellt, sondern auch verkündigt. Das beweisen eine Reihe von bewußt aufgestellten Parallelen zwischen Jesu und Mani. Die mittelasiatischen und koptischen Quellen bestätigen zudem die augustinische Überlieferung, daß die manichäische Gemeinde die beiden Passionsgeschichten zusammengestellt hat, um Manis Überlegenheit zu erweisen. Vollends zeigt das Manis Selbstbezeichnung als Paraklet. R. möchte hier bewußt das hymnische Schrifttum der koptischen und iranischen Manichaica ausscheiden, in dem Mani von seiner Gemeinde besungen und göttlich verehrt wurde. Diese liturgisch-hymnischen Traditionen werfen für den *historischen* Nachweis nach R. deshalb nichts ab, weil eine derartige Verehrung altbekannter liturgischer Stil sei (35).

Mani wird sich vielmehr historisch als den Vollender der Lehre Jesu hingestellt haben, indem er bewußt an seinen Vorgänger, „der in Judäa erschien", anknüpfen wollte. Er hat sich nicht als den Heiligen Geist ausgegeben – wie vor allem die christlichen Polemiker darzulegen sich bemühten (36) – und

seine Kirche folgte ihm hierin, „wo sie nicht gerade, wie in den hymnischen Texten des öfteren die dogmatischen Gesichtspunkte aus dem Auge verlor" (36). Aus den Quellen geht mit Sicherheit hervor, daß Mani seine Gemeinde als die rechte Kirche Christi ansah und die bedeutsamen Ausführungen des Faustus lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß allein in der Elektenschaft der Manichäergemeinden die Gebote der Bergpredigt gehalten werden.

Die „Botschaft der Wahrheit" von dem „Glänzendem Jesus" findet sich trotz verschiedener Sprachen und Verfälschungen schon bei Buddha, Zarathustra und Jesus, aber diese Uroffenbarung ist erst endgültig mit Mani selbst zum Abschluß gekommen. R. unterscheidet im letzten Abschnitt dieses ersten Kapitels zwischen der Verkündigung des historischen Mani und seiner späteren kultischen Verehrung. Ordnete sich Mani selbst Jesus als der Erlösergottheit unter, so zeigt die gesamte koptische und iranische Hymnen- und Gebetsliteratur, daß im manichäischen Kult Mani mit Jesus immer mehr koordiniert worden ist (39ff.).

In einem zweiten Kapitel (43ff.) kommt R. auf das „Wesen der manichäischen Christologie" zu sprechen. In der dualistischen Erfahrung hatten Mani und seine Jünger das diakritische Mittel, in allen erreichbaren Religionen die Wahrheitselemente herauszuholen und für ihr eigenes Lehrgebäude auszuwerten. Radikale Kritik, Allegorese und kunstvolle Krasis waren die Hauptmittel dieser synkretistischen Textbehandlung!

Die existenzielle Erfahrung Manis war beherrscht von dem einen Gedanken das Rätsel des Daseins zu erklären, wie es kommt, daß das Gute und Reine sich mit dem Bösen und Unreinen in dieser Welt in eine schlechte Vermischung eingelassen hat. Diesem Zweck dient auch der große Schöpfungs- und Erlösungsmythos. Letztlich beherrscht Manis Religion ein praktisch-ethisches Anliegen: die Befreiung der Lichtnatur des Menschen aus den Fesseln der Materie. Die Einheit der synkretistischen Mani-Lehre ist nur von ihren soteriologischen Grundgedanken aus zu verstehen. Hier liegt das Zentrum dieser spätgnostischen Erlösungslehre; deshalb auch die große Zahl von Erlösergestalten, unter denen mit „wunderbarer Einmütigkeit" Jesus den überragenden Platz einnimmt. Darum hat die Christologie eine ausgezeichnete Stellung im Rahmen der Mani-Religion und ist die verbindende Größe zwischen verschiedenen Teilgebieten des Systems, wie Kosmologie, Anthropologie, Prophetologie, Eschatologie und Ethik. Allerdings fließen im Unterschied zur Christologie die Nachrichten über die manichäische Kosmologie viel reichlicher.

In der Christologie kommt die fundamentale Dialektik der manichäischen, wie überhaupt der gnostischen Erlösungsvorstellung zum Ausdruck: Jesus bringt einerseits unter dem Symbol des in der Materie gekreuzigten Lichtes

den Menschen das Leiden der Weltseele in der Welt zum Bewußtsein und andererseits ist er der göttliche Erlöser, der in der Welt und im Menschenleben die Befreiung des Lichtes ins Werk setzt. Zugrunde liegt also die wohlbekannte gnostische Vorstellung vom „Erlösten Erlöser", für welch letzteres Wort eigentlich die schwerfällige Wendung „Der zu erlösende Erlöser" (Salvator salvandus) zu setzen wäre (49). R. unterscheidet fünf Modi, die im Manichäismus den Christus- bzw. Jesusnamen tragen:

1. Jesus patibilis,
2. Historischer Jesus,
3. Kosmischer Jesus,
4. Jesus Zīwānā (= Jesus der Glanz),
5. Eschatologischer Jesus (50).

Außerdem verlangen die Quellen eine weitere Differenzierung im Hinblick auf den Jesus-Gesandten, nämlich in eine „heilsökonomische" und eine „mysterienhafte" Sendung.

In einer instruktiven Auseinandersetzung mit Polotsky, der vor allem in Jesus den Glanz den eigentlich manichäischen Jesus sah und die übrigen Modi als sekundär ansprechen wollten, weist R. überzeugend nach: „Die dem logischen Denken unmöglich erscheinenden Doppelrolle hat für den Gnostiker nichts Befremdendes, und wenn Mani in die Gnosis hineingehört, woran nicht zu zweifeln ist, dann bildet das Neben- und Ineinander beider Manifestationen keine Schwierigkeiten: Jesus als der „Glänzende Gesandte" ist der Erlöser, als Jesus patibilis die Gesamtheit der Seelen, die erlöst werden muß" (52).

Nur auf diesem Hintergrund einer konsequent gnostischen Tradition bildet die manichäische Christologie eine wesentliche Einheit, auch wenn diese Einheitlichkeit dem logischen Denken nicht einleuchten mag. Nur vom Gnostizismus – ein weiterer hermeneutischer Grundsatz – her läßt sich beurteilen, was an der manichäischen Christologie „anorganisch" ist, was aber keineswegs damit auch sekundär zu sein braucht (54).

Im folgenden werden dann von R. die einzelnen Modi des manichäischen Christus untersucht. Ein besonderes Gewicht liegt auf dem 3. Kapitel: „Der erlösende Jesus (mikrokosmischer Erlöser)". Die Vorstellung von Jesus Zīwānā als dem in der Urzeit heilsökonomisch zu Adam entsandten Erlöser findet sich im Scholienbuch des Theodor bar Khonai, in den mitteliranischen Turfan-Fragmenten (S. 9 und T. III. 260), in den syrischen Quellen (Ephraem und Theodor bar Khonai) und in den koptischen Manichaica, nicht dagegen in den christlichen Quellen des Abendlandes und den chinesischen Texten. Die Streitfrage über die Bedeutung dieses Epitheton Zīwānā wurde durch die manichäischen Coptica mit einem Schlage geklärt: es bedeutet ein-

wandfrei „Jesus der Glanz". Damit aber hat sich auch Schaeders Hinweis au die mandäischen Götternamen Hibil-Ziwā und Jawar-Ziwā, die mit Ziwā glanz gebildet sind, als sachgemäß erwiesen (56f.).

Die fünf Ziwānē nun, die in den manichäischen Systemen erscheinen, sin identisch mit den fünf lichten Elementen und tauchen bekanntlich als di Begleiter des ersten himmlischen Gesandten auf, des Urmenschen, als er di Finsternismächte besiegen wollte. Sie werden zugleich auch als seine fü Söhne aufgefaßt, die von den Dämonen der Finsternis verschlungen wurde Sie bleiben auch weiter gefangen, als der Urmensch selbst durch den Lebendige Geist befreit wird. Die gebundene Lichtsubstanz in der Welt der Mater rührt also von diesen fünf besiegten Ziwānē (= Glanzwesen) her, und wi zugleich als der „leidende Jesus" bezeichnet. Das gefangene und leiden Licht wird einhellig mit dem Jesus patibilis identifiziert. Hier erscheint d altgnostische Lehre von dem in der Materie leidenden Urmenschen oder v der gefallenen Sophia oder Psyche in manichäischer Umformung (57f.). A diesen geraubten Lichtteilen wird Adam von dem Fürsten der Finsternis g schaffen. Zu ihm wird der „lichte Jesus" gesandt, indem er ihn aus dem Tod schlummer erweckt, ihn von den dämonischen Mächten befreit und il schließlich die wahre Erkenntnis lehrt (58ff.). Diese von Jesus gebrachte U offenbarung bedeutet für Adam den Besitz des Unterscheidungsvermöge zwischen Gut und Böse (62ff.).

In der manichäischen Gemeindefrömmigkeit, wie sie sich in den mitt iranischen und koptischen Hymnentexten widerspiegelt, wird Jesus oft a der „Baum" oder „Lebensbaum" angerufen, was wahrscheinlich mit de Paradiesesbaum im Zusammenhang steht.

Eine weitere Anschauung Manis zeigt sich in der Verbindung von mytl schem Jesus Ziwānā mit dem in der Gemeindefrömmigkeit gegenwärtigen E löser. R. übernimmt hier die bereits von Reitzenstein entdeckte, doppe Bedeutung des Gesandten: „heilsökonomisch" im Kommen zu Adam u „mysterienhaft" im Kommen zu den Einzelmenschen. Dieses mysterienha Kommen des göttlichen Jesus findet sich vor allem in den liturgischen Text der Manichäergemeinden, die uns aus Zentralasien und Ägypten bekannt worden sind, und spielt hier eine überragende Rolle, weil es bei diesem Ko men um die persönliche Zueignung des durch Jesus gebrachten Seelenh geht. Im chinesischen Traktat aus Tun-huang und auch in den koptisch Kephalaia wird diese soteriologische Funktion des „Großen Heiligen", Jesus ist, mit charakteristischen Bildern und Allegoresen ausgiebig beschr ben (68ff.). Es ist demnach durchaus einleuchtend, wenn der erlösende Je gerade in der Gestalt des Licht-Nous in der manichäischen Gemeindefrö migkeit eine hervorragende Rolle spielt. Gerade durch diese Parakletfunkt wußte sich jeder Mani-Gläubige ganz persönlich angesprochen. Damit kom

R. zu der These, daß der Jesus Zīwānā paradigmatisch an Adam das vollbracht hat, was er in der Folge als Licht-Nous an den Seelen der Menschen hic et nunc vollbringt (71ff.). Beweis hierfür sind die koptischen Kephalaia, in denen der mysterienhaft handelnde Jesus ebenfalls durchgängig als Jesus Zīwānā angesprochen wird. Dieser mysterienhaft handelnde Lichtgesandte, der mit Jesus identisch ist, erscheint bald als Licht-Nous, bald als der „Große Heilige", bald als „Jesus der Glanz". Unter allen diesen Namen des Glänzenden, Lichten oder des Licht-Jesus kommt die aktiv-erlösende Seite der Jesus-Gestalt zum Ausdruck, die als Nous der gebundenen Lichtseele, in der die altbekannte gnostische Psyche mit Leichtigkeit zu erkennen ist, die heilbringende Gnosis bringt.

In einem vierten Kapitel (74ff.) wendet sich R. der zweiten Seite, des Erlösers Jesus zu, dem Jesus patibilis. Der Name begegnet nur in dem Schriftum Augustins, so daß Baur, Kessler und Polotsky diese Vorstellung als Erfindung der afrikanischen Manichäer eliminieren wollten. Mit Recht wendet sich R. gegen diese Eliminierung, indem er aufzeigt, daß der Jesus patibilis das notwendige Gegenstück zu dem aktiven Erlöser Jesus Zīwānā darstellt. Außerdem steht neben den augustinischen Belegstellen Alexander von Lycopolis, der den Übergang bereits zu der viel umfassenderen gnostischen Konzeption von der im Kosmos leidenden Weltseele kennzeichnet (75). Dasselbe Thema findet sich auch im syrischen Scholienbuch Theodor bar Khonai. Vor allem aber hat Augustin uns die Vorstellung vom Jesus patibilis in der Pflanzenwelt, in der Tier- und Sternenwelt, in der unbelebten Natur und in der Menschenseele (die mystica crucifixio Jesu) bezeugt. Weil die fünf Lichtsöhne in der Urzeit von den finsteren Archonten und Dämonen überwältigt wurden, findet sich das Licht und damit der Jesus patibilis im gesamten Universum. Deshalb brachten die Manichäer dem Universum, indem sie überall in „Fleisch und Holz", wie es in einem Turfan-Fragment heißt, den leidenden Erlöser fanden, dieselbe Verehrung entgegen, die von den Christen auf die Sakramente beschränkt wurde. Nichts anderes besagt im Grunde die Vorstellung vom Lichtkreuz: der leidende Jesus ist über das ganze Weltall in der Materie gekreuzigt (83), wobei die vegetabilische Ausrichtung im Vordergrund steht.

In diesen Vorstellungskreis gehört nun auch die Anschauung von Jesus dem Kind (84ff.) oder Prinzen. Nach dem parthischen Hymnus M 42 ist dieser Knabe in der Urzeit als "Waise" in der vermischten Welt der Materie zurückgelassen worden. Mit Unterstützung der Lichtwelt gelingt es dem Knaben Licht zu sammeln. Aber diese Erlösung des animalischen und vegetativen Lebens ist erst eine Vorstufe für die endgültige Befreiung. Ohne Bild gesprochen bedeutet dieser Knabe das aktive und seiner selbst bewußt gewordene Element als Ruf und Antwort in der vermischten Lichtsubstanz. Henning

kennzeichnet den Knaben treffend als den „personifizierten Erlösungswille der Seele" (86). Doubletten zu dieser Vorstellung bilden der große Gedank oder die Enthymesis des Lebens. Alle diese drei zuletzt genannten Gestalte bzw. Hypostasen bringen letztlich nichts anderes als die „Ansprechbarkeit der Psyche für die Erlösungsbotschaft in plerophorischer Weise zum Ausdruc

Religionsgeschichtlich beurteilt ist diese Lehre vom Jesus patibilis die t pisch manichäische Version der gnostischen Vorstellung von der Lebendige Seele als der Weltseele. Mit diesem Ausdruck „Lebendige Seele" ist die Summ aller in den Banden der Finsternis gefangenen Lichtelemente gemeint, ob s nun in den Menschen oder Tieren oder Pflanzen oder im Weltall zerstreut sin immer handelt es sich um ein Bruchstück der Lichtseele in der Welt, die a diese Art und Weise zur Weltseele geworden ist und von der die gesam Schöpfung ihr Leben erhalten hat (89f.). Und diese „weltumspannende pa psychistische Lehre ist nicht etwa von Mani und seinen Anhängern erdac und aufgebaut worden, sondern sie ist uns aus der vorangehenden gnostisch Literatur wohl bekannt. Hier haben wir das Herzstück des gnostischen Gla bens überhaupt vor uns, das der Manichäismus als eine durch und durch gnos sche Religion völlig übernommen hat" (90). In dem faszinierenden Symb vom Jesus patibilis ist die spezifisch manichäische Ausprägung der gnos schen Tradition von der in der Materie leidenden Lichtseele zu sehen.

Diesem manichäischen Jesusverständnis liegt also der gnostische Salvat salvandus zugrunde, dessen doppeltem Wesen die beiden grundverschieden Funktionen des manichäischen Jesus entsprechen:

1. einerseits ist er als Jesus Zīwānā, als Lichtgesandter und als verkörpert Nous der Erlöser der Seelen,

2. andererseits ist er als Jesus patibilis, als Jesus das Kind, als das Lic Kreuz und wie die anderen Variationen alle heißen mögen, selber das Er sungsobjekt, das in einem leidenden Zustand verharrt, wobei die „Kinc Hypostase die Ansprechbarkeit desselben, woran die Erlösung anknüpft, h zeichnen soll (94).

Alle anderen Modi der manichäischen Jesus-Konzeption entspringen all apologetischen Tendenzen. Zwar gewährt Mani der Person des historisch Jesus einen gewissen Raum, aber eigentlich wird sie auf der ganzen Li entscheidend entwertet. Prüfstein für ihre genuin doketische Christolo bildet das natus ex Maria. Die anderen Data des historischen Jesus werd summarisch abgelehnt, wobei die Exegese in der antikatholischen Polemik e große Rolle spielte (95ff.). In der Eschatologie hat Mani die Lehre vom S lenaufstieg und dem Seelengeleiter, die ihm zweifellos aus der gnostisch Tradition geläufig war, mit der Lehre vom Weltgericht aus dem Christent verschmolzen. Allerdings bildet die christlich und parsistisch bestimm

Gerichtseschatologie in ihrer individuellen und besonders kollektiven Ausprägung einen Fremdkörper.

Die Auffassung von Jesus als Seelengeleiter findet sich sowohl in den koptischen Kephalaia als auch im Fihrist. In diesem Zusammenhang sind nun von R. auch die Gliedhymnen herangezogen worden[1]), in denen in „liturgisch verbrämter Form die im Fihrist dargestellte Szene entwickelt und in mehrere Stationen eingeteilt ist" (122). In den koptischen Psalmen finden sich die eigentlichen Parallelen zu diesen nordiranischen Erweckungs- und Totenhymnen. Außerdem weisen die Hymnen der Londoner Rolle eine große Verwandtschaft mit diesen iranischen Seelenaufstiegs-Liturgien auf (122).

Eine Einheit zwischen diesen beiden Eschatologien wird durch die in echt gnostischer Weise schillernde Jesusgestalt erreicht.

In einem letzten Abschnitt behandelt R. den kosmischen Jesus (127 ff.).

R. kommt aufgrund seiner Jesusanalyse zu dem Ergebnis, daß die These vom „christlichen" Ursprung des Manichäismus gegenüber dem rein orientalischen (nichtchristlichen) Charakter dieser Religion der Vorzug zu geben sei. Damit ist aber keineswegs behauptet, daß der Manichäismus eine christliche Sekte sei, sondern lediglich, daß er von einem gnostisch-häretischen Christentum ausgegangen ist. Ausdrücklich nimmt R. die Ergebnisse von Burkitt und Alfaric auf und stellt Mani in eine Reihe mit Marcion und Bardesanes (152).

Alle diese Darlegungen zeigen, daß die manichäischen Turfanica wohl geeignet sind, Licht auf die vor allem von Reitzenstein konzipierte Gestalt des Salvator salvandus zu werfen, und zwar mit allen damit verbundenen Folgerungen für die religionsgeschichtlichen Hintergründe der neutestamentlichen Christologie.

2. Nag Hamâdi-Papyri[2])

I. Literatur

Ohne Verfasser, Un papyrus gnostique copte du IV^e^ siècle, in: Chronique d'Égypte 23, Brüssel (1948) 260. – Eine neue Epoche in der Erforschung der Gnosis, ThLZ 74 (1949) 760–762. – B. Altaner, Entdeckung einer Bibliothek von 42 unbekannten gnostischen und hermetischen Schriften, ThRev 46 (1950) 41 f. – H. Bacht, Neue Papyrusfunde in Ägypten, Stimmen der Zeit 146 (1949/50) 390–393. – J. B. Bauer, De agraphis genuinis evangelii secundum Thomam coptici,

1) Vgl. die Ausführungen auf S. 213 ff.

2) Herrn Professor D. Schneemelcher, Bonn danke ich sehr für die Freundlichkeit, mir die Druckfahnen des von ihm in der dritten Auflage neu herausgegebenen E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen zur Verfügung gestellt zu haben. Herr Professor Dr. Puech, Paris gab mir wertvolle Literaturhinweise und die Möglichkeit, Einzelprobleme des Papyrusfundes von Nag-Hamâdi mit ihm zu besprechen, wofür ich zu großem Dank verpflichtet bin.

Verbum Domini 37 (1959) 129–146. – L. Cerfaux, De Saint Paul à L'évangile d
la verité, NTSt 5 (1959) 103–112. – O. Cullmann, Die neuesten Papyrusfunde vo
Originestexten und gnostischen Schriften, ThZ 5 (1949) 153–157. – Ders., Da
Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradi
tion, ThLZ 85 (1960) 321–334. – J. Daniélou, Les découvertes de manuscrits e
Égypte et en Palestine, Études 265 (1950) 168–183. – Ders., Un recueil de inédi
paroles de Jésus?, Études 302 (1959) 38–49. – J. Doresse, Trois Livres Gnosti
ques inédits, VC 2 (1948) 137–160. – Ders., und Togo Mina, Nouveaux Texte
Gnostiques Coptes découverts en Haute-Égypte: La Bibliothèque de Chénc
boskion, VC 3 (1949) 129–141. – Ders., Une bibliotheque gnostique copte su
papyrus, BO 10 (1949) 102–104. – Ders., Douze volumes dans une jarre, in: Le
Nouvelles Littéraires, Paris 30. Juni 1949. – Ders., Une Bibliothèque Gnostiqu
Copte, La Nouvelle Clio 1 (1949) 59–70. – Ders., Nouveaux Documents Gnost
ques Coptes découverts en Haute Égypte comptes Rendus de l'Académie des In
scriptions et Belles-Lettres (1949) 176–180. – Ders., Sur les Traces des Papyru
Gnostiques: Recherches à Chénoboskion, in: Académie Royale de Belgique Bulle
tin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques 5, 36 (1950) 43
– 439. – Ders., «Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée», (Por
phyre, Vie de Plotin, § 16), Coptic Studies in Honor of W. E. Crum (1950) 255ff.
Ders., Hermes et la Gnose, NTS 1 (1956). – Ders., Les Livres secrets des gnost
ques D'Égypte, Paris 1958. – Ders., L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrète
de Jésus, Paris 1959. – Evangelium nach Thomas. Koptischer Text herausgegebe
und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und † Yas
sah 'Abd Al Masih, Leiden 1959. – W. Foerster, Neuere Literatur über die gnc
stischen Papyri von Chenoboskion, ThLZ 79 (1954) 377–384. – Ders., Das Wese
der Gnosis, in: Die Welt als Geschichte, 51 (1955) 100–114. – Ders., Das Apo
kryphon des Johannes, in: Gott und die Götter. Festschrift für Erich Fascher zur
60. Geburtstag, Berlin (1958) 134–141. – Ders., Die Grundzüge der ptolemae
ischen Gnosis, NTSt 6 (1959) 16–31. – J. de Ghellinck, Récentes découvertes d
littérature chrétienne antique, Nouvelle Revue théologique (1949) 83ff. – G. Garit
te, Le premier volume de l'édition photographique des Manuscrits gnostiques copte
et l'«Évangile de Thomas», Le Muséon LXX 1–2 (1957) 59–73. – Ders., und L. Cei
faux, Les Paraboles du Royaume dans l'«Évangile de Thomas», Le Muséon LX
3–4 (1957) 307 – 327. – A. S. Geyser, Der gegenwärtige Stand der Untersuchunge
des Evangeliums Veritatis (flaamsch), Hervormde Theologiese Studies 11, 2 (195
92–98. – S. Giversen, Sandheden evangelium. De gnostiscke handskrifter fra nilda
len, Kopenhagen 1957. – V. R. Gold, The Gnostic Library of Chenoboskion, BA
(1952) 70–88, – G. Graf, Eine gnostische Bibliothek aus dem dritten und vierte
Jahrhundert, Münchner Theologische Zeitschrift 1 (1950) 91–95 – R. M. Gran
Notes on Gnosis, VC 11 (1957) 145–151. – Ders., Gnosticism and Early Christia
nity, New York 1959. – K. Grobel, The Gospel of Truth. A Valentinian med
tation on the Gospel, Nashville 1960. – R. A. Guillaumont, Sémitismes dans lé
logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi, Journal Asiatique 246 (1958) 113–123.
R. Haardt, Die Gnostiker -Bibliothek von Chenoboskion. Ein Stück frühchris
licher Geistesgeschichte in Originaldokumenten entdeckt, Wort und Wahrheit 1

(1956) 224–228. – Ders., Die neue Gnosisforschung im Lichte der Koptischen Handschriften von Chenoboskion, Festschrift für V. Christian, Wien (1956) 37–45. – P. Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, I (1956). – L. Th. Lefort, Les premiers monastères Pachômius (Exploration topographique), Le Muséon 52 (1939) 379–408. – J. Leipoldt, Das „Evangelium der Wahrheit", ThLZ 82 (1957) 826–834. – Ders., Ein neues Evangelium?, ThLZ 83 (1958) 481 – 496. – M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Evangelium Veritatis, Zürich 1956. – J.-E. Ménard, Les Manuscrits de Nag Hamadi, BO 13 (1956) 2–6. – T. Mina, Le Papyrus Gnostique du Musée copte, VC 2 (1948) 129–136. – S. Morenz, Koptische Funde und Forschungen, Forschungen und Fortschritte, 26 (1950) 57–59. – A. D. Nock, A Coptic Library of Gnostic Writings, JThSt NS 9 (1958) 314–324. – F. Pericoli-Ridolfini, Le recenti testi gnostici in lingua copta, Rivista degli studi orientali 30 (1955) 269–296. – P. Prigent, Ce que l'oeil n'a pas ou 1 Cor 2, 9, ThZ 14 (1958) 416–429. – Ders. L'évangile selon Thomas. État de la question, RHPhR 39 (1959) 39–45. – H. C. Puech, Fragments retrouvés de l' Apocalypse d'Allogéne. Extrait de l'Annuaire de l'Institut de Philologie et d' Histoire Orientales et Slaves, t. 4 (1936). – Ders., et J. Doresse, Nouveaux Écrits Gnostiques découverts en Égypte, in: Comptes Rendus des Inscriptions l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1948) 87–95. – Ders., Le Prince des Ténèbres en son royaume, in: Satan, Études carmelitaines (1948) 136–174. – Ders., Les nouveaux Écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte (Premier invertaire et essai identification), in: Coptic Studies in Honor of W. E. Crum (1950) 91–154. – Ders., La Gnose et le Temps, Eranos-Jahrbuch 20 (1952). – Ders., Un logion de Jésus sur bandolette funéraire, Bulletin de la Société Ernest Renan (1954) 126–129. – Ders. und G. Quispel, Les Écrits Gnostiques du Codex Jung, VC 8 (1954) 1–51. – Ders. und G. Quispel, Op zoek naar het Evangelie der Waarheid, Nijkerk 1954. – Ders., G. Quispel, W. C. Unnik, The Jung Codex. A Newly Recovered Gnostic Papyrus, Translated and Ed. by F. L. Cross, London 1955. – Ders. und G. Quispel, Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung, VC 9 (1955) 65–102. – Ders., Une collection de Paroles de Jésus récomment retrouvée, Comptes rendus de l' académie des inscriptions et Belles Lettres (1957) 146–167. – G. Quispel, The Original Doctrine of Valentine, VC 1 (1947) 43–73. – Ders., Philo und die altchristliche Heterodoxie, ThZ 5 (1949) 429–436. – Ders., Die Reue des Schöpfers, ThZ 5 (1949) 157 f. – Ders., Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951. – Ders., Note on an unknown Gnostic Codex, VC 7 (1953) 193. – Ders., Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, Eranos-Jahrbuch 22 (1953) 195–234. – Ders., Neue Funde zur Valentinianischen Gnosis, ZRGG 6 (1954) 289–305. – Ders., Mandaeers en Valentinianen, Nederlands Theologisch Tydschrift 8,3 (1954) 144–148. – Ders., Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, EvTh 10 (1954) 474–484. – Ders., The Gospel of Thomas and the New Testament, VC 11 (1957) 189–207. – Ders., Das Hebräerevangelium im Gnostischen Evangelium nach Maria, VC 11 (1957) 139–144. – Ders., L'Évangile selon Thomas et des Clémentines, VC 12 (1958) 181–196. – Ders., Some remarks on the Gospel of Thomas, NTSt 5 (1958/59) 267–290. – Ders., Neugefundene Worte Jesu, Universitas 13 (1958) 359 ff. – Ders., L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron, VC 13 (1959) 87–117. – K. Rudolph,

Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam Spekulation, ZRGG 9 (1957) 1–20. F.M. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, Par 1947. – H.M.-Schenke, Die fehlenden Seiten des sogenannten Evangeliums d Wahrheit, ThLZ 83 (1958) 497–500. – Ders., Das Wesen der Archonten, ThLZ 8 (1958) 661–670. – Ders., Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium d Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi, ThLZ 84 (1959) 1–26. – Ders. Vom Ursprung der Welt. Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Fund vo Nag 'Hammadi, ThLZ 84 (1959) 243–256. – Ders., Die Herkunft des sogenannte Evangelium Veritatis, Göttingen 1959. – E. Hennecke-W. Schneemelche Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Evangelien, 3.völl neu bearbeitete Aufl., Tübingen 1959; darin S. 158–271: H.-Ch. Puech, Gnos sche Evangelien und verwandte Dokumente. – K.A. Schmid, Die Gnostisch Bibliothek von Gebel Et-Tarif, Neues Abendland 5 (1950) 381–383. – W.C. Thi Die Gnosis in Ägypten, La Parola del passoto 12 (1949) 231–250. – Ders., Th Gnostic Apocryphon of John, The Journal of Ecclesiastical History 3 (1952) – 22. – Ders., Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinens 8502, TU 60, Berlin 1955. – Ders., Bemerkungen zur Erstausgabe des Evang liums veritatis, Orientalis NS 27 (1958) 269–286. – Ders., Die Kairener Seiten d „Evangeliums der Wahrheit", Orientalia NS 28 (1959) 170–185. – Ders., No sayings of Jesus in the recently discovered Coptic „Gospel of Thomas", Bull. the John Rylands Library 41 (1959) 446–458. – Ders., Das Evangelium der Wah heit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes, ZNW 50 (1959) 165–185. W.C. van Unnik, Het kortgeleden ontdekte „Evangelie der Waarheid" en h Nieuwe Testament, Amsterdam 1954. – Ders., The Origin of the recently disc vered „Apocryphon Jacobi", VC 10 (1956) 149–156. – Ders., Openbaringen Egyptisch Zand. Ge vonsten bij Nag-Hammadi, 1959. – V. Vinay, I papiri gn stici scoperti a Chenoboskion, Protestantesimo X 3 (1955) 121–126. – R. Mc Wilson, Gnostic Origins Again, VC 11 (1957) 93–110. – Ders., The New Test ment in the Gnostic Gospel of Mary, NTS 3 (1957) 236–243. – Ders., Simo Dositheus and the Dead Sea Scrolls, ZRGG 9 (1957). – Ders., The Gnostic Pr blem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnos Heresy, London 1958. – Ders., The Gnostic Library of Nag 'Hammadi, T Scottish Journal of Theology 12 (1959) 161–170. – Ders., The Coptic „Gospel Thomas", NTSt 5 (1958/59) 273–276. – Ders., Some Recent Studies in Gnos cism, NTSt 6 (1959) 32–45.

Eine laufende Bibliographie erscheint jeweils in der Zeitschrift „Orientalia" (Ro in dem Abschnitt „Gnosticisme/Manichéisme" der „Bibliographie copte" von Jean SJ.

II. Die Texte

Im Jahre 1945 wurde von ägyptischen Landarbeitern beim Bau von B wässerungskanälen auf dem südlichen Teil eines Friedhofes am Fuße d Djebel et-Tarif in der Gegend des Chenoboskion ein Krug mit koptisch

Schriften gefunden. Die Fundstelle ist ganz in der Nähe des Dorfes Nag Hamâdi in Oberägypten, etwa 50 Kilometer nördlich Luxor an der Ostseite des Nils gelegen. Hier befand sich auch der Sitz der ersten Mönchsniederlassungen des Pachomius. Ob diese Schriften einem Toten beigegeben wurden oder man das betreffende Grab als Versteck benutzte, ist bis jetzt noch nicht sicher zu bestimmen[1]).

Der Krug enthielt dreizehn Codices, von denen vier unversehrt, sechs weitere im großen und ganzen vollständig und die restlichen drei teilweise erhalten sind. Diese Codices – meistens im ursprünglichen Ledereinband – enthalten 49 gnostische Schriften. Wenn man von den Duplikaten absieht[2]), sind es nicht weniger als 44 Bücher. Schon allein aufgrund ihres Umgangs stellen sie den wichtigsten Papyrusfund dar, der bisher gemacht wurde.

Die größte Mehrzahl dieser Bücher war bisher unbekannt oder nur dem Namen nach bekannt. Zwölf dieser Codices gelangten nach mancherlei Irrfahrten in das Koptische Museum in Kairo, der 13. Codex jedoch wurde von dem belgischen Antiquitätenhändler Eid gekauft und kam nach den USA. Es ist vor allem der Energie und Mühe von G. Quispel zu danken, daß dieser verschollene Codex in Brüssel aufgespürt und schließlich am 10. Mai 1952 vom C. G. Jung-Institut in Zürich erworben wurde. Nach dem bekannten Tiefenpsychologen erhielt dieser den Namen Codex Jung.

Sämtliche Codices mit insgesamt 1000 Papyrusseiten sind in koptischer Sprache abgefaßt, der Codex Jung im subachmimischen (wie schon die manichäischen Papyri aus dem Jahre 1930[3]), die übrigen zwölf im sahidischen Dialekt. Von Anfang an ist vermutet worden, daß es sich um Übersetzungen griechischer Originale handelt[4]). Aber erst kommende Untersuchungen werden genau entscheiden können, was als Original oder als Übersetzung anzusehen ist.

Im einzelnen sind in dieser „Bibliothek" folgende Quellenwerke vertreten:

I. Codex:

1. Das Apokryphon oder geheime Buch des Johannes. Christus offenbart sich hier in der Gestalt von Vater, Mutter und Sohn. Die von ihm gegebenen Offenbarungen umfassen die Schöpfung der unsichtbaren Welt und beantworten auch Fragen über die Erlösung. Dieses Apokryphon ist schon seit

---

1) Für die Topographie der Fundlandschaft ist der bereits 1939 erschienene Aufsatz mit guten Abbildungen von Lefort von Wichtigkeit.

2) „Das Buch des großen unsichtbaren Geistes" oder „Das Evangelium der Ägypter" ist in zwei (I, VII), das „Apokryphon Johannis" in drei (I, II, VII) und die „Jakobusapokalypse" ebenfalls in drei Rezensionen (2 X in VI, Codex Jung) vorhanden.

3) Vgl. die Ausführungen auf S. 212 f. 4) Dazu vgl. S. 246 ua.

1896 bekannt. Es steht mit noch drei anderen Werken in einem, von der ägyp tischen Abteilung des Berliner Museums erworbenen, koptischen Papyru mit der Nummer P. Berol. 8502. Einen Teil dieses Apokryphon veröffentlicht C. Schmidt mit teilweiser Übersetzung und identifizierte es als Quelle de Irenaeus Adversus haeres. I 29. Im Jahre 1955 sind nun die drei gnostische Schriften des P. Berol. 8502 von W. C. Till mit koptischem Text und deu scher Übersetzung publiziert worden[1]). W. Foerster hat in einem instruk tiven Aufsatz[2]) den Gedankengang dieses Apokryphon und das Besonde seines Systems herausgestellt. Schon jetzt kann gesagt werden, daß die For des Apokryphon Johannes, wie sie uns jetzt in Nag Hamâdi vorliegt, gegen über der Fassung im Codex Berolinensis die ältere und etwas abweichend Rezension darstellt.

Das Apokryphon ist sicher vor 180 entstanden, wahrscheinlich ist es in de Mitte der ersten Hälfte des 2. Jhdts verfaßt worden. Die Bedeutung und Au torität dieser Schrift beruhen auf seinem Alter, seiner Geschlossenheit un Einfachheit. Wenn sich die These von Quispel[3]) bewahrheitet, daß das Ap kryphon eine Form der vorvalentinianischen, archaischen Gnosis vertrit dann wäre seine Bedeutung noch größer[4]).

2. Das „Heilige Buch des großen, unsichtbaren Geistes" oder, wie es am Schluß heißt, „Evangelium der Ägypter". Es ist von einem gewissen Eugn stos Agapetikos verfaßt, der mit seinem wahren Namen Goggessos heißt. In haltlich gesehen hat es nichts mit dem von Epiphanius haer. 62, 2 (P. gr. 41 1051 D) erwähnten und bei den Sabellianern gebrauchten „Evangelium d Ägypter" zu tun. Das Werk enthält Ausführungen über die Kosmogonie, d Eschatologie und über sakramentale Formen. Der unaussprechliche Urgrun entläßt zu Beginn des Emanationsprozesses die Kräfte Vater, Mutter un Sohn und den Aion Doxomedon aus sich, aus denen dann im gnostische Lichtreich weitere Aionen in Syzygien entstehen, bis endlich der Urmense Adamas erscheint und die „unvergängliche Schöpfung", der „Same des gr ßen Seth" geschaffen wird. Der Weltschöpfer Sakla, der durch einen schul haften Fall des letzten, gottfernsten Aions im Pleroma, der Sophia, erzeu wird, schafft nun seinerseits Aionen und Archonten. Zum Schluß erfolgt d Schöpfung des Menschen und die Zerstreuung der aus dem Pleroma stamme den Lichtteile auf der Erde[5]).

Beachtenswert sind weiter die Übereinstimmungen dieses Evangeliu

---

1) Vgl. das Literaturverzeichnis.

2) Das Apokryphon des Johannes.

3) Vgl. Gnosis als Weltreligion, S. 11.

4) Dazu vgl. Puech bei Hennecke-Schneemelcher bes. S. 85ff. und S. 71ff.

5) Eine ausführliche Inhaltsangabe findet sich bei Doresse, Livres Gnostiqu S. 140–143; weiter Haardt, Gnosisforschung 41.

mit dem Apokryphon Johannis: Vater, Mutter und Sohn werden hier wie dort genannt, weiter die Barbelo, die Fünfzahl der Aionen bzw. der Ogdoaden, Adam (as), Seth, die Namen der zwölf und 360 Aönen, Jaldabaoth erscheint unter dem Namen Sachas. Außerdem stimmt der Bericht des Irenäus an einigen abweichenden Stellen (vom Apokr. Joh.) mit diesem Ägypterevangelium überein. Es ist zu fragen, ab diese Schrift des Eugnostos nicht älter als das Apokryphon Johannis ist.

3. Ein „Brief des seligen Eugnostos" an die Seinen über den ungezeugten Gott und die obere Welt und die Entstehung des unsichtbaren und sichtbaren Weltalls.

4. Die „Weisheit Jesu", die fast wörtlich den vorigen Brief wiedergibt, mit dem einzigen Unterschied, daß sie christlich eingekleidet ist in die Form eines Dialogs zwischen Jesus und seinen Jüngern. J. Doresse[1]) hat gezeigt, daß die „Weisheit Jesu" geradezu ein Schulbeispiel dafür ist, wie ein ursprünglich nichtchristlicher Brief in eine christliche Schrift umgewandelt wird. Dieses Werk ist übrigens schon seit 1895 durch die Existenz des Codex Berolinensis bekannt. Sämtliche Probleme dieser Schrift sind nun von Puech besprochen worden[2]).

5. Der „Dialog des Erlösers" ist ein Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über eschatologische Fragen. Er gehört zu den jüngsten Texten innerhalb des Codex I, da er enge Verwandtschaft mit den ersten drei Teilen der seit 1851 bekannten Pistis Sophia zeigt. Der Text ist in schlechtem Zustand. Der Titel wird am Anfang und Schluß (fragmentarisch) des kleinen Werkes mitgeteilt. Es beginnt mit den Worten: „Der Heiland sagte zu seinen Jüngern: Schon ist der Augenblick gekommen, meine Brüder, daß wir unsere Mühsal hinter uns lassen und uns in der Ruhe aufhalten. Wahrlich, wer sich in der Ruhe aufhalten wird, wird sich ewiglich ausruhen... Vereinzelt begegnen Anklänge an die Synoptiker und das Johannesevangelium. Vielleicht ist die Schrift im 2. oder 3. Jhdt. in gnostischen Kreisen mit enkratischen Tendenzen entstanden."[3])

I. Codex:

1. Das geheime Buch des Johannes (dasselbe wie I 1).
2. Das „Heilige Buch des großen, unsichtbaren Geistes" (dasselbe wie I 2).

II. Codex:

1. „Brief des seligen Eugnostos" (derselbe wie I 3).
2. Die „Apokalypse des Paulus" scheint einen Zusammenhang mit der von Epiph. haer. 38, 2 (vgl. P. gr. 41, 655f.: quid Pauli Anabaticum vocant) er-

1) Vgl. Livres Gnostiques 146–150.
2) Vgl. Hennecke-Schneemelcher 11ff.
3) Vgl. Puech bei Hennecke-Schneemelcher 16f.

wähnten „Himmelfahrt des Paulus" zu haben. Ihre neutestamentliche Text
grundlage ist 2. Kor. 12, 4. Mit der bekannten Paulus-Apokalypse hat si
nichts zu tun, sondern hängt wohl mit den Kainiten zusammen.

3. Die „Apokalypse des Jakobus". Zu den Hauptschriften der naasseni
schen Gnostiker gehörte eine Offenbarung des Jakobus an Marianne (Mari
Magdalena). Dieses Werk hat Hippolyt in seinen häresiologischen Darstellun
gen benützt. Es ist möglich, daß zwischen dieser Jakobus-Apokalypse vo
Nag Hamâdi und der noch unbekannten naassenischen Quelle ein Zusammen
hang aufgewiesen werden kann[1]).

4. Ein 2. Exemplar der „Apokalypse des Jakobus"[2]).

5. „Offenbarung des Adam an seinen Sohn Seth". Dazu ist die Notiz b
Epiph. haer. 26, 8: Sed et Adami revelationes alias... conscribere sunt au
(P. gr. 41, 342 D f.) zu vergleichen.

IV. Codex:

1. Unbetitelte sethianische Apokalypse.

2. „Apokalypse des Zostrianos". Dieses Werk wird in der Vita Plotini vo
Porphyrius genannt.

3. Brief des Petrus an Philippus.

V. Codex:

1. Offenbarung, die dem Großen Seth zugeschrieben ist; der Titel ist ve
lorengegangen.

2. Brief einer Abhandlung über den Vater des Universums und über de
himmlischen Urmenschen Adamas.

3. Brief oder Abhandlung mit einer dem Inhalte des Briefes des Eugnost
adäquaten Einleitung.

4. Traktat ohne Titel gegen die Schriftgelehrten und die Pharisäer, üb
die Taufe des Johannes des Täufers, über das Wasser des Jordan und über d
Pharisäer.

VI. Codex:

1. Romanhafte „Petrusakten", die aber kaum eine Beziehung zu den b
kannten Apokryphen unter demselben Titel haben dürften.

2. „Authentische Rede des Hermes an Thot".

3. „Gedanke der höchsten Macht".

4. Ein hermetischer Traktat, ohne Titel, eine Abhandlung in Briefform pr
phetischen Charakters mit biblischen Anspielungen.

5. Eine sethianische Apokalypse, der Titel ist verlorengegangen.

---

1) Vgl. Haardt, ebd. 42.

2) Hierzu vgl. die Ausführungen auf S. 249 f.

6. „Asklepius".

7. Ein hermetischer Traktat, der einen Logos des Hermes an seine Schüler darstellt. Es ist die koptische Version von Teilen einer Schrift, die uns in lateinischer Übersetzung durch den Asclepius des Pseudoapuleius ist.

VII. Codex:

1. „Paraphrasis Sem". Diese Schrift ist vielleicht identisch mit der von Hippolyt (Refutatio V 19–22) erwähnten Quelle der sethianischen Gnostiker, der „Paraphrasis Seth".

2. „Apokalypse des Petrus"; sie hat mit der christlichen Petrusapokalypse nichts zu tun.

3. „Belehrungen des Silvanus". Sie haben vorwiegend moralische Tendenz.

4. Eine Apokalypse des Dositheus, die dem großen Seth zugeschrieben ist.

VIII. Codex:

1. Erklärung der Gnosis, in einem unbekannten Dialekt.

2. Eine Apokalypse mit dem Titel „Der höchste Allogenes". Nach Epiphanius von Cypern haben die Archontiker, eine den Ophiten verwandte gnostische Sekte, Seth als „Allogenes", d.h. als „Fremden" bezeichnet (vgl. Epiphanius Adv. Haer. 40). Diese unbekannte extramundane gnostische Gottheit ist dieser Welt gegenüber völlig fremd.

3. Eine unbetitelte Apokalypse, die von Doresse wegen ihres Inhalts als „Offenbarung des Messos" bestimmt wird.

IX. Codex:

1. „Heiliges Buch geschrieben von dem Vater", d.h. von Seth. Es ist eine Rede über die dreifache Protennoia.

2. Eine sethianische Apokalypse in Briefform.

X. Codex:

1. „Geheimes Buch des Johannes" (eine andere Version zu I 1 und II 6).

2. Von besonderer Wichtigkeit ist das „Evangelium des Thomas". Es dürfte mit der von Hippolyt (Refutation V 7) und Kyrill von Jerusalem (Katechese IV 36) für die Naassener und andere gnostische Gruppen bezeugten Quelle identisch sein. Es enthält eine umfangreiche Sammlung von Logia Jesu, deren Anfang wir bereits aus dem Papyrus Oxyrhynchus 654 kennen. Eine vollständige Übersetzung geben Leipoldt[1]) und in Gemeinschaftsarbeit A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und † Yassah 'Abd al Masih. Teile des Evangeliums in Übersetzung bietet Puech[2]).

---

1) Vgl. Ein neues Evangelium, Sp. 481ff.

2) Vgl. S. 42ff. und die Ausführungen auf S. 253ff.

3. Das „Evangelium des Philippus". Es wurde ebenfalls schon von Epiphanius haer. 26, 13 erwähnt. Eine erste Charakteristik gibt Puech[1]). Das Zitat bei Epiphanius (Panarion 26, 13, 2–3) aus dem Philipperevangelium findet sich jedenfalls nicht in diesem Text selbst.

Das Evangelium liegt jetzt in der Übersetzung von Schenke vor. Diese Übersetzung ist vom Verfasser eine erste Charakterisierung vorangeschickt. Das Werk ist in Sahidisch mit starkem achmimischen und subachmimischen Dialekteinschlag abgefaßt, geht wohl großenteils auf das Griechische zurück und stammt aus der ersten Hälfte des 4. Jhdts. Das Evangelium stellt eine Art Florilegium gnostischer Sprüche und Gedanken dar und geht nach Schenke, der für diese Annahme mehrere Belege anführt, auf „valentinianischen Ursprung" zurück. Hauptthemen sind neben Adam und dem Paradies vor allem Braut, Bräutigam und Brautgemach. Von besonderem Wert ist das Evangelium für unsere Kenntnis der valentinianischen Sakramente und Mysterien. Im Vordergrund steht im Philippus-Evangelium das von den Valentinianern besonders geschätzte Mysterium des Brautgemaches, in dessen Mittelpunkt nach den Sprüchen 31 und 55 wohl der heilige Kuß stand, den der Myste von dem Mystagogen erhielt.

4. Die „Hypostase der Archonten" ist von Puech[2]) mit dem von Epiphanius Haer. 26, 1ff. genannten „Buch der Norea" (einer mythischen Gattin des Noe) identifiziert worden. Gegen diese Hypothese sind aber von Schenke gewichtige Einwände vorgebracht worden[3]).

Eine Übersetzung wird zum ersten Mal von H.M. Schenke geboten. Die Schrift beginnt mit der Nennung des Thomas: „Über das Wesen der Mächte im Geiste des Vaters der Wahrheit"! Der literarischen Form nach ist der Text eine lehrhafte Abhandlung, die ein gnostischer Lehrer auf die Frage und Bitte eines seiner Schüler abgefaßt hat. Von 141, 13ff. ab berichtet Norea, die Frau des Seth von einer Offenbarung des Engels Eleleth. Für dieses „Buch" macht Schenke Quellenbenützung des Verfassers verantwortlich, obwohl er einräumt, daß dem Verfasser im großen und ganzen ein „einheitliches Werk gelungen" ist[4]). Die Namen der Offenbarungsempfängerin Norea, des Offenbarungsspenders Eleleth und des Gottes dieser Welt Samael lassen auf den „Typ der Barbelo-Gnosis" schließen, obwohl die Spekulationen dieser Schrift „mit keiner der bisher bekannten Ausformungen des Grund-Types eng verwandt sind". Nach Schenke besteht dagegen ein solches enges Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem „Wesen der Archonten" und der im Codex unmittelbar folgenden titellosen Schrift.

---

1) Bei Hennecke-Schneemelcher S. 40ff.
2) Vgl. Les Nouveaux écrits 105. 120ff.
3) Vgl. Das Wesen der Archonten S. 662f. 4) Vgl. ebd. 662.

5. Eine Apokalypse der Sethianer; sie wird von Doresse als Quellenschrift für einen großen Teil der Pistis Sophia ausgegeben.

Sie ist jetzt zum ersten Mal von Schenke unter der Überschrift „Vom Ursprung der Welt" ins Deutsche übertragen worden. Die vielen griechischen Fremdwörter lassen darauf schließen, daß die Schrift die Übersetzung eines in griechischer Sprache abgefaßten Textes darstellt. Eine zeitliche Fixierung des Werkes wird von Schenke bewußt abgelehnt, da er mit Till der Meinung ist, daß es z. Zt. noch keine den Ansprüchen genügende koptische Paläographie gibt. Auf jeden Fall sei die Schrift älter als die Pistis Sophia.

Schenke gibt dann weiter die ersten wertvollen Charakterisierungen. Seiner Meinung nach ist der Text eine Abhandlung. Der Verfasser hat nicht nur Literatur benutzt, sondern er führt sie auch ausdrücklich an, nämlich die „Erzengelschaft des Propheten Mose" (150, 8f.), das erste Buch der Noraia (150, 10f.), die erst Rede der Noraia (150, 24f.), das Buch des Salomon (155, 3f) und das „Heilige Buch" (158, 30). Durch diese Kompilationsarbeit und die besondere Vorliebe des Verfassers für Etymologie und Ätiologie ist – wie Schenke aufgezeichnet hat – eine „gedankliche Verschwommenheit" eingezogen.

Zweck der Abhandlung ist der Nachweis, daß der Ursprung der Welt das Chaos sei. Denn das Chaos entstand aus dem Fehltritt der Pistis Sophia und demnach aus diesem Chaos die Welt.

Einen Titel hat die Abhandlung nicht mehr. Schenke schlägt folgenden, aus dem Zweck und dem Inhalt der Schrift erschlossenen Titel vor: Die Abhandlung (*λόγος*) über den Ursprung (*ἀρχή*) der Welt (*κόσμος*).

Die Herkunft sieht Schenke – wie auch schon bei dem „Wesen des Archonten" – in Kreisen der Barbelognostiker. Beide Schriften sind zwar, was ihre Hauptvorstellungen und ihr Literaturmaterial betrifft – verwandt, aber die Schilderung vom „Ursprung der Welt" ist wesentlich ausführlicher als die „Vom Wesen der Archonten".

Schließlich weist Schenke noch auf die auffallende Ähnlichkeit des vorliegenden Textes 156, 2–158, 1 mit einem Abschnitt aus der manichäischen Kosmogonie hin, wo beidemale geschildert wird, wie der Mensch, der Eros und die Pflanzenwelt aus den Aborten und Pollutionen der Archonten und Archontinnen entstanden sind. Nach Schenke ist durchaus „mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Mani in diesem Teil seines Systems von einer gnostischen Darstellung wie der unseren abhängig ist. Aber auch ein Einfluß in der entgegengesetzten Richtung ist nicht ausgeschlossen" (247).

6. Die Erklärung über die Seele mit ethischen und philosophischen Spekulationen.

7. „Buch des Thomas" bzw. „die geheimen Sprüche, die der Heiland zu Judas und Thomas sprach und die von Matthias aufgezeichnet wurden". Sehr

wahrscheinlich dürfte dieses Werk (nach Hippolyt Ref. VI 20) zum Schrift
gut des Basilides und der wahren Gnostiker gehört haben.

XI. Codex:

1. Einzelne Blätter und Fragmente, eine in Sahidisch geschriebene Ab
handlung über ethische Fragen und über den Einfluß der Dämonen auf di
Seelen.

XII. Codex:

1. Fragmente einer Abhandlung über die Natur des Kosmos.

XIII. Codex:

Es ist der sogenannte Codex Jung, der im subachmimischen Dialekt ge
schrieben ist.

1. Ein Brief des Herrenbruders Jakobus an einen unbekannten Empfänger
Jakobus teilt hierin seine letzte geheime Unterredung mit, die nur er un
Petrus mit Christus 550 Tage nach seiner Auferstehung und kurz vor de
Himmelfahrt hatten[1]).

2. Das „Evangelium der Wahrheit" in dem der Verfasser nicht genann
wird. 1956 erschien die erste, nicht ganz vollständige Ausgabe dieser wichti
gen Schrift, die den koptischen Text auf Tafeln und im Druck und eine fran
zösische, deutsche und englische Übersetzung, kurze Anmerkungen und ein
Verzeichnis der griechischen und koptischen Wörter enthält. Allerdings fehle
in dieser Ausgabe die Seiten 33–36, die inzwischen von Schenke in der Theo
logischen Literaturzeitung in Übersetzung abgedruckt sind. Auf Anregun
der Redaktion der in Rom erscheinenden Zeitschrift „Orentalia" hat nun Til
ebenfalls diese fehlenden Seiten publiziert. Der Übersetzung von Schenke
die Till bereits vorlag, wird nicht in allen Einzelheiten zugestimmt. Die Pu
blikation enthält weiter den koptischen Text (172–177), die deutsche Über
setzung (178–181) und ein Verzeichnis der koptischen (181–185) und griechi
schen (185) Worte.

Damit liegt nun das gesamte „Evangelium Veritatis" in Edition und Über
setzung vor. Eine dänische Übersetzung ist von Giversen besorgt worden.

1959 erschien dann die erste vollständige deutsche Übersetzung de
„Evangelium Veritatis", die von Till in der Zeitschrift für die Neutestament
liche Wissenschaft (169–185) vorgelegt wurde. Sie ist möglichst wörtlich ge
halten mit allen Ungeschicklichkeiten und Unvollkommenheiten des kopti
schen Textes. In vielen Einzelheiten weicht die Übersetzung von den bis
her veröffentlichten ab. Einigen Stellen werden Sinnerklärungen beigefügt

---

1) Ausführliche Inhaltsangabe mit Zitaten bei Puech-Quispel, Les écrits 7ff.

Um den Vergleich mit dem koptischen Text zu erleichtern, hat Till den Beginn jeder fünften Zeile durch die entsprechende Zahl in Klammern angegeben.

Nach Irenäus adv. haer. 11, 9 haben die Valentinianer ein „Evangelium der Wahrheit" verfaßt, das nicht mit den kanonischen Evangelien übereinstimmt. Puech und Quispel treten für die Identität beider Schriften ein. Das zentrale Thema des „Evangeliums" ist die Erlösung des Menschen aus seiner Seins- und Selbstvergessenheit. Das von Christus vermittelte Evangelium des überweltlichen, akosmischen und unbekannten Gottes wendet sich an den im Schlaf befindlichen Pneumatiker, rüttelt ihn wach und ermöglicht ihm so den Aufstieg zu seinem Ursprung, dem Pleroma[1]). Nach Puech ist das Werk vor 181 entstanden, wahrscheinlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts[2]).

3. Ein „Brief des Rheginus" (S. 43–48, der Schluß fehlt). Er ist ursprünglich in gehobener griechischer Sprache geschrieben und handelt von der pneumatischen Auferstehung. Vielleicht ist Valentin der Verfasser[3]).

4. Eine umfangreiche titellose Schrift, die von Quispel „Traktat über die drei Naturen" benannt ist. Die Geschichte der Menschheit wird in drei Phasen beschrieben: der Geist schreitet durch die hylische Periode und durch das Zeitalter der jüdischen Religion zum Zustand reiner Geistigkeit. Die Ankunft des Erlösers bewirkt die Trennung der Menschen in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker. Es folgt dann eine längere Beschreibung des Loses dieser drei Klassen.

5. Ein kurzes „Gebet des Apostels Petrus".

6. Eine dritte Rezension der „Apokalypse des Jakobus".

III. Inhaltliche Gruppierung

Bei dieser Übersicht über das umfangreiche Textmaterial überrascht die Vielseitigkeit der Bücherei von Nag Hamâdi! Trotzdem ist es möglich, diese 44 Schriften aufgrund ihrer literarischen Gattung bzw. ihres Inhalts in drei große Gruppen aufzuteilen:

1) Gnostische Apokalypsen:
Die Apokalypsen des Zostrianus, des Messos und des Allogenes,
die Paraphrase des Seth,
die Hypostase der Archonten,
das Geheime Buch des großen unsichtbaren Geistes,

---

1) Dazu vgl. Puech-Quispel, Les écrits 22ff.; Foerster, Funde 381f.; Puech in der Neuausgabe des Hennecke S. 3ff.

2) Vgl. Puech, ebd. S. 9.

3) Vgl. Puech-Quispel, écrits 40ff.

die Abhandlung über die dreifache Protennoia,
die Offenbarungen des Adam und des Seth,
die Apokalypsen des Dositheus,
die Erklärung der Seele und
der Brief des seligen Eugnostos.

2) Pseudochristliche Apokryphen:
Die Sophia Jesu,
das geheime Buch des Johannes,
die Evangelien des Philippus, des Matthias und des Thomas,
das Evangelium der Wahrheit,
Akten und Apokalypsen des Petrus, des Jakobus und des Paulus.

3) Hermetische Schriften:
Authentischer Logos des Hermes an Thot,
Gedanke der höchsten Kraft,
eine Abhandlung prophetischen Charakters mit biblischen Anspielungen,
titellose, hermetische Epistel und
ein Logos des Hermes an seinen Schüler.

IV. Editionen und Übersetzungen

1956 hat die Leitung des Koptischen Museums in Alt-Kairo die photographische Edition der Nag Hamâdi-Papyri aufgenommen, und zwar mit Vol. I: Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo (8 Seiten, 158 Tafeln). Weiter liegt die Teilausgabe des Codex Jung vor. Die Evangelien des Thomas und des Philippus und die Schrift „Das Wesen der Archonten" liegen in vollständiger Übersetzung vor. Teilübersetzungen der Sophia Jesu Christi, des „Dialogs des Erlösers", des Buches von Thomas dem Athleten, dem Evangelium nach Matthias, des Apokryphon des Johannes und des Jakobus bietet Puech bei Hennecke-Schneemelcher, S. 158ff.

In der 3. völlig neu bearbeiteten Auflage der „Neutestamentlichen Apokryphen", die von Schneemelcher herausgegeben ist und deren erster Band bereits vorliegt, hat Puech, der Ordinarius für Religionsgeschichte in Paris ist, einen umfangreichen Abschnitt VII: „Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente" (158–271) beigesteuert.

Puech bespricht hier sämtliche Evangelien bzw. -fragmente, die bereits aus der patristischen Literatur bekannt waren und vor allem die neu gefundenen aus Nag Hamâdi. Jede seiner Beschreibungen enthält neben ausführlich behandelten Einleitungsfragen (Datierung, Verhältnis zu anderen Schriften, Aufbau u.a.) auszugsweise deutsche Übersetzungen charakteristischer Nag Hamâdi-Schriften mit reichlichen Literaturangaben.

Zum ersten Mal in deutscher Sprache wird ein zusammenhängender Bericht über die Bedeutung der Funde von W.C. van Unnik, der mit dem Fund engstens vertraute niederländische Neutestamentler vorgelegt. Seine Darlegungen machen etwa die Hälfte (9–107) des Buches „Evangelien aus dem Nilsand" aus[1]). Von besonderer Bedeutung sind hier die Kapitel 2: „Nag Hamadi und die Religionsgeschichte" (26ff.), Kapitel 3: „Der Hintergrund der Gnosis" (39ff.) und Kapitel 4: „Die Begegnung mit dem Christentum" (49ff.).

In allgemein verständlicher Darstellung befassen sich in gesonderten Beiträgen J.B. Bauer (Graz) mit der Frage der Echtheit der Jesus-Worte im Thomas-Evangelium[2]) und W.C. Till, eine Autorität von Weltruf auf diesem Gebiet, mit dem wichtigen Problem einer schnellen und sachgemäßen Editionsarbeit dieser Funde[3]). Im Anhang (161ff.) werden gute und z.T. neue Übersetzungen des Thomas-Evangeliums (von Hans Quecke SJ), des Evangeliums der Wahrheit (von H.M. Schenke) und des Apokryphon des Johannes (von W.C. Till) geboten.

Von besonderer Bedeutung sind auch die Bibliographie (217–221), die den neuesten Stand der Forschung wiedergibt, und eine Reihe von Abbildungen.

Über die mannigfachen Probleme, die bei der künftigen „Edition der koptisch-gnostischen Schriften" auftauchen, hat Till in einem gleichlautenden Beitrag berichtet. Er ist abgedruckt in den „Evangelien aus dem Nilsand" (151–160). T. fragt hier nach den Gründen, die für die – „gelinde gesagt" – außerordentlich schleppende Edition dieser Texte in Betracht kommen.

Einmal dürfte es darin begründet liegen, daß es unvergleichlich mehr Gelehrte gibt, die Hebräisch beherrschen als das auf dem Gebiet der koptischen Philologie ist.

Im September 1956 wurde von Kairo aus ein aus ägyptischen und nichtägyptischen Fachleuten zusammengesetztes „Internationales Komitee zum Studium und zur Herausgabe der koptisch-gnostischen Texte von Nag Hammadi" gebildet. Leider sind die damals getroffenen Vereinbarungen samt dem Protokoll bisher noch keinem nichtägyptischen Komiteemitglied bekannt geworden.

T. schlägt vor, daß dem Komitee eine Autorität und auch Statuten gegeben werden sollten, deren Einhaltung alle verpflichtet sind. In einem neutralen Lande Europas müßte dann ein Informationsbureau geschaffen werden. Alle dazu befähigten Kräfte müßten zur Mitarbeit herangezogen werden. Texteditionen und Kommentar sind bei der Veröffentlichung der Handschriften zu trennen.

Von Bedeutung sind dann weiter seine paläographischen Ausführungen.

---

1) Vgl. hierzu die Ausführungen weiter unten.

2) Vgl. die Ausführungen auf S. 257 f. 3) Vgl. die Ausführungen auf S. 251 f.

In dieser Hinsicht ist der Fund von Nag Hamâdi gegenüber dem von Khirbe Qumran mit einer besonderen Schwierigkeit belastet. Obwohl nämlich ein größere Anzahl koptischer Handschriften aus den frühen Jahrhunderten er halten sind, ist doch keine einzige datierte darunter! Bisher hat man sich hie mit einem Vergleich mit griechischen Handschriften geholfen, der aber nu mit großer Vorsicht zu beurteilen ist! Bisher vorgenommene Schätzungen de Thomas-Evangeliums und des Kodex Askewianus (Pistis Sophis) lassen da mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen, „Die ungeschminkte Wahr heit ist einfach die: Wir haben keinen festen Anhaltspunkt innerhalb der kop tischen Handschriften... Den einzigen Anhaltspunkt für eine Altersschätzun einer frühen koptischen Handschrift bieten meines Erachtens die Form de Zusatzbuchstaben, die sich erst allmählich dem Habitus der griechische Buchstaben anpassen" (156f.).

T. kommt dann zum Schluß noch auf den Inhalt der künftigen Textaus gaben zu sprechen (157ff.). Auf jeden Fall müssen nach seiner Meinung Text ausgabe und Kommentar in der Veröffentlichung getrennt werden. Die un selige Verkoppelung von beidem hat bei dem „Evangelium des Thomas" dazu geführt, daß der Verleger schließlich doch den Text allein herausgeben mußte bevor der Kommentar fertig war. Es wäre wünschenswert, wenn dieses wis senschaftlich sachgemäße Programm von Till in die Tat umgesetzt würde Denn eine „Monopolisierung" der vorliegenden Aufgaben und Arbeiten würde zur Folge haben, daß sich die Editionsarbeit durch mehr als ein Jahrhunder hinzieht (155)!

V. Das Thomas-Evangelium und die Synoptische Tradition

Ohne Zweifel erhält die Koptologie mit diesen Quellenschriften ihre älte sten Sprachdenkmäler und neues Material für die Dialektforschung. De größte Gewinn aber dürfte darin liegen, daß durch diesen Schriftfund unser Quellen zur Kenntnis der Gnosis, die bisher bekanntlich sehr spärlich waren wesentlich erweitert worden sind. Was man bisher aus den Schriften der Ketzer bestreiter, eines Irenäus und Hippolyt, zu erschließen hatte, bestätigt sich jetzt immer mehr, daß nämlich die Gnosis eine „Weltreligion" (so der Titel des Buches von Quispel!) in der Antike gewesen ist. Die bei den Ketzer bestreitern unter verschiedenen Bezeichnungen auftauchenden Gnostiker, wie die Sethianer, Ophiten, Barbelognostiker, Archontiker, Naassener usw. wer den ursprünglich im Niltal beheimatet gewesen sein! Außerdem dürfte auf grund der Funde die schon 1934 von W. Bauer geäußerte These in seine Buch „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" bestätig werden, daß in Ägypten das Christentum von vornherein in gnostischer For erschienen ist.

Bevor wir auf dieses zentrale Problem der Entstehung der Gnosis zu sprechen kommen, wird das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zu den synoptischen Evangelien zu beleuchten sein, das ebenfalls seit der Auswertung der Nag Hamâdi-Papyri für die neutestamentliche Wissenschaft im Vordergrund steht.

Das Thomas-Evangelium enthält über 114 Logien, von denen ungefähr die Hälfte dem synkretistischen Typus angehören, während die übrigen große Verwandtschaft mit den synoptischen Sprüchen aufweisen, obwohl keine wörtlich mit den kanonischen Logien übereinstimmen. Die Logien des synkretistischen Typus gehen wahrscheinlich auf das apokryphe Evangelium der Ägypter zurück.

Die zeitliche Ansetzung des Thomas-Evangeliums ist noch umstritten. Till weist[1] auf die außerordentliche Schwierigkeit hin, frühe koptische Manuskripte zu datieren; da wir z. Zt. keine datierten Texte aus dieser frühen Zeit besitzen. Darüberhinaus scheinen die Schreiber von Büchern mit biblischen bzw. ähnlichen Inhalt ältere Manuskripte nachzuahmen. Deshalb ist die paläographische Untersuchungsweise koptischer Texte besonders vielen Vermutungen ausgesetzt. Darum darf man auch nicht erstaunt sein, wenn die Meinungen über die zeitliche Ansetzung des Thomas-Evangeliums so weit auseinandergehen! Quispel setzt die Kompilation des Werkes im 2., Leipoldt im 4. Jahrhundert und Till selbst um 400 n. Chr. an.

Die Hauptquellen des Thomas-Evangeliums waren nach Till zwei apokryphe Evangelien, und zwar das „Evangelium der Ägypter" und das „Evangelium der Hebräer" (451).

Vor kurzem erschien in Gemeinschaftsarbeit von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und 'Abd Al Masih eine Ausgabe des gesamten koptischen Textes. Die über den linken Seiten und an deren Rand angegebenen Zahlen verweisen auf die Tafeln der photographischen Ausgabe des Textes von Labib. Ein kritischer Apparat behandelt abweichende Lesarten und enthält Erklärungen. Auf der gegenüberliegenden Seite wird jeweils eine möglichst wörtliche Übersetzung in deutscher Sprache geboten, so daß der Leser jederzeit imstande ist, die Übersetzung am Urtext bequem nachzuprüfen.

Von besonderer Wichtigkeit ist auch der Anhang: „Parallelen und Schriftelemente" (59–62), der in einer summarischen Liste die betreffenden bzw. mutmaßlichen neutestamentlichen Parallelen und Schriftelemente anfügt.

Es dürfte schon jetzt als gesichert gelten, daß diese Ausgabe und Übersetzung des Thomas-Evangeliums allein durch die Namen und die Kompetenz der Bearbeiter einen ersten Platz in der Editionsarbeit der Nag-Hamâdi-Papyri einnehmen wird.

---

1) Vgl. New sayings.

Aber darüber hinaus berechtigt diese Veröffentlichung noch zu größere Hoffnungen. Wie man den „Wichtigen Vorbemerkungen" (V–VII) entnehmen kann, stellt die vorliegende Ausgabe nur ein Bruchstück einer umfangreichen wissenschaftlich-kritischen Gesamtausgabe des Thomas-Evangeliums dar. Diese vollständige Ausgabe soll aus vier Teilen bestehen:

1. Aus einer verschiedenen philologischen, historischen und exegetischen Fragen gewidmeten Einleitung,
2. aus dem koptischen Text mit Übersetzung (französisch bzw. englisch und deutsch),
3. einem reichhaltigen Kommentar mit vielen Hinweisen und
4. dem Verzeichnis der koptischen und griechischen Wörter.

Bis zum Zeitpunkt dieser kritischen Herausgabe steht der Forschung aber noch ein weiteres Werk zur Verfügung, und zwar das Buch von Doresse, L'Évangile selon Thomas, ou les paroles de Jésus. Doresse behandelt in einer umfangreichen Einleitung (23–83) alle mit dem Thomas-Evangelium zusammenhängenden Fragen, wie z. B. sein Verhältnis zu den griechischen Fragmenten der Worte Jesu, zu den apokryphen Thomas-Akten, dem Apostel Thomas gemäß der manichäischen Tradition, den literarischen Charakter des Thomas-Evangeliums usw.

Auf die Übersetzung des Thomas-Evangeliums (85–110), die zugleich in einem Apparat die betreffenden Parallelen aus dem Oxyrhynchus-Papyrus enthält, folgt ein ausführlicher Kommentar (111–205). Von besonderer Wichtigkeit ist noch der Index am Schluß des Buches (236–240), der in einer Synopse die betreffenden Passagen der kanonischen Evangelien mit denen des Thomas-Evangeliums aufführt.

Das Verhältnis der Jesus-Logien im Thomas-Evangelium und in den Synoptikern ist vor allem von Quispel untersucht worden.

Q. zeigt nun anhand einiger Logien des synoptischen Typus im Thomas-Evangelium, daß sie fast wörtlich mit den betreffenden Logien des Nazoräer- und Ebioniten-Evangeliums übereinstimmen[1]). Dasselbe gilt für die Einzellogien aus dem italienischen und persischen Diatessaron und den Pseudo-Clementinen. Diese Affinitäten mit den Evangeliums-Zitaten in jüdisch-christlichen Schriften sind nun nach Quispel nur so zu erklären, daß die betreffenden Logien des Thomas-Evangeliums auf eine Quellengrundlage zurückgehen: "So we may conclude this part of our survey by saying that as often as not these Sayings from the Gospel of Thomas have some relation to the text of the various Diatessera and that an effort which combines the data of "Thomas" and Tatian might discover in some cases a Gospeltraditio

1) Vgl. The Gospel of Thomas, S. 190f.

rather different from and perhaps independent of that contained in our canonical Gospels"[1]).

Q. diskutiert dann die Beziehungen zwischen dem sogenannten Westlichem Text, dem Codex Bezae und den Logien des Thomas-Evangeliums. Aus der Fülle der Übereinstimmungen greift Quispel nur einige Beispiele heraus[2]) und kommt zu dem Schluß, daß „the sayings of the synoptic type in the Gospel of Thomas have a marked affinity with the various branches of the 'Western Text'[3]). Weiterhin möchte Q. mit der Möglichkeit rechnen, daß diese Übereinstimmung auf einer gemeinsamen Quellengrundlage beruht, dem Hebräerevangelium[4]). Dieses Untersuchungsergebnis berührt sich aufs engste mit dem Nachweis von M. Black[5]), daß die Varianten des „Westlichen Textes" manchmal dem gesprochenen Aramäisch Jesu näherständen als der alexandrinische Text unserer Evangelien. In diesem Zusammenhang wäre auch auf Guillaumont hinzuweisen, der sich bemüht hat, Semitismen in den Logien 30, 80, 14, 16 und 107 nachzuweisen. Diese Übereinstimmung mit Black und sein bisheriges Ergebnis überhaupt ermutigen Q., noch einem weiteren folgenschweren Problem nachzugehen.

Das Logion 94 des Thomas-Evangeliums hat folgenden Wortlaut: „Jesus sprach: Das Königreich des Vaters gleicht einer Frau, die ein Gefäß voll Mehl bringt und einen weiten Weg geht. Das Ohr des Gefäßes zerbrach; das Mehl strömte hinter ihr auf den Weg; (aber) sie merkte es nicht; sie verstand nicht zu arbeiten. Als sie in ihr Haus gelangt war, setzte sie das Gefäß ab und fand es leer"[6]).

Dieses Gleichnis enthält nach Q. eine ernste Mahnung gegen christliche Selbstsicherheit bei Anbruch des Eschaton. Es sei deshalb nicht einzusehen, warum diese unbekannten Jesus-Worte nicht denselben historischen Wert wie die kanonischen haben sollten. Ganz deutlich zeige dies das Gleichnis vom Königssohn:

„Er sprach: Ein gütiger Mann hatte seinen Weinberg und gab ihn Landarbeitern, damit sie ihn bearbeiteten und er von ihnen Frucht empfinge. Er sandte seinen Knecht, damit die Landarbeiter ihm die Frucht des Weinberges gäben. (Aber) sie bemächtigten sich seines Knechtes und schlugen ihn; es fehlte nicht viel, so hätten sie ihn getötet. Der Knecht kam (zurück) und sagte es seinem Herrn. Sein Herr sagte: Vielleicht kannte er sie nicht. Er sandte einen anderen Knecht; (aber) die Landarbeiter schlugen (auch) den anderen. Da

---

1) Vgl. The Gospel of Thomas, S. 197.
2) Ebd. 200f. 3) 201.
4) S. 203. 5) Vgl. sein Buch An Aramaic Approach... S. 204.
6) Nach der Übersetzung von Leipoldt, Ein neues Evangelium?, S. 491.

sandte der Herr seinen Sohn und sprach: Vielleicht werden sie sich vor me nem Sohn scheuen. (Aber) jene Landarbeiter, da sie wissen, daß er der Erb des Weinbergs sei, ergriffen ihn und töteten ihn. Wer Ohren hat, der höre"!

Diese Version des Gleichnisses ist viel kürzer als Lk 20, 9–19 und stütz Q.s Hypothese von einer juden-christlichen Quellengrundlage. Allerding blieben nach seiner Meinung auch noch zwei andere Erklärungsmöglichkeite übrig: daß einmal dieses Gleichnis auf einen Autor zurückgehe, der die syno tischen Evangelien kannte und zum anderen, daß wir es beim Logion 66 d Thomas-Evangeliums mit einem eigenständigen Traditionsstrom zu tun h ben. Aber diese Möglichkeiten schließt Q. aus[1]). Vielmehr beweist dieser Ve gleich mit dem synoptischen Gleichnis, daß wir in diesen Logien auf eine v den Synoptikern verschiedene und unabhängige aramäische Tradition stoße die authentisches Logiengut Jesu teilweise besser wiedergibt als die Syno tiker![2]). Aber gerade diese letzte Konsequenz dürfte bei dem jetzigen Sta der Forschung kaum nachweisbar sein. Die Lösung dieses Problems wi eher in der Richtung zu suchen sein, die Leipoldt in der Besprechung d Thomas-Evangeliums andeutet. Nach seiner Meinung sind dem Verfasser d Thomas-Evangeliums Überlieferungen bekannt, die die Synoptiker bringe auch das Sondergut des Matthäus und des Lukas. Aber das setzt keineswe voraus, daß „Thomas" die Synoptiker benützt hat. „Dann müßten wir b den Abweichungen eine bestimmte Absicht nachweisen können; das ist sehr vielen Fällen möglich. Vielmehr dürfte in den Logien des Thomas-Eva geliums „eine selbständige Überlieferung synoptischer Art zu Grunde liegen die älter ist als das Jahr 200[3]).

Das 4. Evangelium tritt neben den Synoptikern in den Hintergrund; sei Terminologie findet sich in den Reden vom „Licht" und vom messianisch „Ziehen"[4]). Anklänge an das Hebräer-[5]) und das Ägypter-Evangelium[6]) ko men mehrfach vor. Das gnostische Logiengut ist nicht immer säuberlich v dem synoptischen zu trennen. Begriffe wie „Bewegung", „Ruhe" und „E kenntnis" spielen eine entscheidende Rolle (vgl. die Logien 51. 52 und 2. 1 109). Jesus ist der „verständige Philosoph" (Logion 12) und die eschato gische Zukunft wird rein geistig interpretiert (2. 111).

Der Schriftbeweis würde nach L. eine eigene Untersuchung erfordern. O wohl dem Gnostiker Thomas sowohl die synoptischen als auch gnostisch Sprüche Offenbarung sind, liegt ihm doch daran, „seine Anschauungen a der Synopse zu beweisen"[7]).

Von Wichtigkeit scheinen mir die redaktionsgeschichtlichen Ergebnisse

1) Vgl. The Gospel of Thomas, S. 206.
2) Ebd. S. 207.
3) Ebd. vgl. Eine neues Evangelium?, S. 4
4) Vgl. die Logien 2 und 112.
5) Dazu die Logien: 1. 101.
6) Vgl. die Logien: 23. 38. 103.
7) Vgl. S. 495.

zu sein. Der Eigenart des „Thomas" geht L. in vier Punkten nach: 1. Die Weltfeindlichkeit kommt wohl am besten in der Bewertung des Kosmos als „Leichnam" (vgl. Logion 57) zum Ausdruck. 2. Was die Lebenshaltung betrifft, so werden die Armen selig gepriesen (Logion 55. 81. 107); den Händlern, Aufkäufern und Großgrundbesitzern dagegen gilt der besondere Zorn Gottes (Logion 65), 3. Obwohl sich Salome selbst eine Jüngerin Jesu nennt (Logion 62), wird ein hartes Wort des Petrus über Maria und die Frauen von Jesus nur halb abgebogen (Logion 112). Das überrascht, da sonst in der gnostischen Literatur die Frauen eine entscheidende Rolle spielen.

Trotzdem legt L. dem Thomas-Evangelium eine „hohe Bedeutung" zu: „Erstens ist es ein anschaulicher Beleg für eine Spruchsammlung: wir lernen ihre Einrichtung kennen und ermessen zugleich die Schwierigkeiten, die bei der Deutung von Texten auftauchen, die aus dem Zusammenhang gerissen sind; auch die Fehlerquellen werden sichtbar, die in einer solchen Sammlung auftreten müssen.

Zweitens gewinnen wir einen Einblick in einen Strom synoptischer Überlieferung, der von den neutestamentlichen Evangelien unabhängig ist: es scheint mir möglich, daß er uns in einzelnen Fällen zur ältesten Überlieferung zurückführt" (416).

Vorsichtiger z. T. äußert sich J. B. Bauer. Das Thomas-Evangelium gehe auf eine christlich gnostische Gruppe Ägyptens mit starken enkratitischen Tendenzen zurück. Außer dem faßbaren Ägypter- und Hebräer-Evangelium sind andere Quellen schwer auszumachen. Trotzdem ist aber nicht ausgeschlossen, daß einzelne Logien aus judenchristlichen Kreisen stammen. Aus zahlreichen Vergleichen und Beobachtungen sei nur noch eine, m. E. aber wichtige Feststellung von B. herausgegriffen. Das Thomas-Evangelium bietet oft zwei oder drei Varianten ein und desselben Spruches, die man zur Erläuterung zusammennehmen muß. Dabei findet nun nicht nur eine Mischung neutestamentlicher, nichtkanonischer, orthodoxer und heterodoxer, ja sogar erfundener Elemente statt, sondern es ist bei dieser Mischung auch immer wieder eine Entfaltung zu beobachten. Offenkundig gute Überlieferung wird verbunden mit Unbekanntem und Apokryphem bis hin zu rein gnostischen Sätzen, wie z. B.: „Jesus hat gesagt: Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet aber den Herrn, daß er Arbeiter in die Ernte sende" (Logion 73); dieser Spruch unterscheidet sich am wenigsten von der synoptischen Überlieferung. Der zweite Spruch dagegen: „Er hat gesagt: Viele sind um die (Brunnen-)Öffnung herum, aber keiner ist in dem Brunnen" (Logion 74) ist uns ganz ähnlich von Origenes – als von Ophiten gebraucht – überliefert. Den dritten Spruch endlich: „Jesus hat gesagt: Viele stehen vor der Türe; aber es sind nur die Einsgewordenen" können wir nur aus genuin gnostischer Tradition erklären.

Damit ist aber offenkundig, daß die Kompilierung verschiedenen Über-
lieferungsmaterials einzig und allein die Folie für das gnostische Selbstver-
ständnis abgibt.

Nach Cullmann (Das Thomasevangelium...) ist uns als die älteste Stufe der Logiensammlung im Thomasevangelium eine judenchristlich-gnostische Quelle faßbar (329), die vielleicht im transjordanischen Judenchristentum beheimatet ist. Ob hinter diesen älteren Sammlungen eine noch ältere nicht-gnostische steht, kann z. Zt. noch nicht mit Sicherheit ausgemacht werden.

Neben der Untersuchung der Einzelworte und ihrer Beziehung zu den kanonischen und apokryphischen Evangelien, den Kirchenvätern und der gnostischen und manichäischen Literatur sind für die traditionsgeschichtliche Frage vor allem diejenigen Logien von besonderer Wichtigkeit, die Varianten zu synoptischen Logien aufweisen. Aufgrund eines vorläufigen synoptischen Vergleiches kommt C. zu dem Schluß: „Es läßt sich nicht beweisen, daß einzelne von ihnen (= Logien des Thomas-Ev) auf eine von den Synoptikern unabhängige alte Tradition zurückgehen. Aber verschiedene Indizien legen es nahe" (333).

Und gerade an diesem Punkt wird die künftige Forschung einzusetzen haben. Daß hierbei aber die gesamten Ergebnisse der form- und redaktionsgeschichtlichen Arbeit innerhalb der Synoptiker zu berücksichtigen sind, braucht nicht weiter betont zu werden.

VI. Charakterisierung und Herkunft des sogenannten „Evangelium Veritatis"

Die Teilausgabe des Codex Jung mit dem „Evangelium Veritatis" ist ebenfalls von Leipoldt besprochen worden. Nach seiner Meinung kann man allerdings nicht aus dem Anfang: „Das Evangelium der Wahrheit ist eine Freude für die, die die Gnade empfingen von dem Vater der Wahrheit" (16, 31) schließen, daß hier das bei Irenäus (Elenchos III 11, 9) genannte Evangelium zum Vorschein kommt. Die semitische Art, ein Werk nach den ersten Worten zu benennen, kann man nicht ohne weiteres in der griechisch-römischen Welt voraussetzen. Außerdem dürfte das „Evangelium" bereits in der damaligen Zeit eine feste literarische Form gehabt haben. Deshalb möchte L. die Schrift „als eine erbauliche Betrachtung über das ‚Evangelium der Wahrheit' ansehen, vielleicht als ein „Traktat über die Belehrung". Ähnlich hat sich H. M. Schenke in seiner Übersetzung der fehlenden Seiten des sogenannten Evangeliums der Wahrheit geäußert; „Es handelt sich in Wirklichkeit wederum das EV von Iren. III 11, 9 noch überhaupt um eine valentinianische Schrift, sondern um eine Homilie, die Gedanken enthält, wie sie sich ähnlich in den Oden Salomos finden"[1]).

1) Vgl. S. 497, 1.

Nach W.C. van Unnik ist der sogenannte Titel als Evangelium von der Wahrheit aufzufassen, wobei „Wahrheit" den Gegensatz zur Unwissenheit bildet. Dann aber würde doch das von Irenäus genannte „Evangelium der Wahrheit" vorliegen, wenn auch ihr Schluß von dem Titel auf eine Schrift nach Art der kanonischen Evangelien ein Mißverständnis war. Van Unnik hat weiter die Anspielungen auf neutestamentliche Stellen zusammengestellt, wobei sich herausstellt, daß wörtliche Zitate nicht zu finden sind[1]).

Für L. steht der Zusammenhang des Evangeliums Veritatis mit der Schule Valentins außer Zweifel[2]); auch wenn das eigentümlich Valentinianische (Lehre von den Aionen, vom Demiurgen, von der Sophia u.a.) gerade fehlt! Vielmehr ist die gesamte Darstellung christozentrisch: Jesus Christus ist der Lehrer (18, 16ff. u.ö.), sein Leiden und Sterben und vor allem sein Kreuzestod werden erwähnt (18, 22ff.). Die Bedeutung seines Heilstodes wird herausgestellt („sein Tod ein Leben für viele": 20, 13f.). Die Gnosis ist weithin entmythologisiert, was wohl damit zusammenhängt, daß ein Vollkommener zu noch nicht Vollkommenen spricht. „Vielleicht ist unser Traktat geradezu als eine Art Missionsrede zu betrachten"[3]). Im übrigen scheint „griechisches Empfinden zu überwiegen": bei der Unwissenheit, die als ein Vergessenhaben gekennzeichnet wird (18, 1ff., dazu Plato Phaidros 249!), bei der Formel vom wechselseitigen Erkennen (19, 32ff.), der Pan-Formel (18, 33ff.), und an griechisches Brauchtum erinnert die Bemerkung (26, 30), daß man die Gottheit „grüßt".

Die Bedeutung des Evangeliums Veritatis sieht L. vor allem darin, daß „die Unterschiede zwischen Großkirche und Gnosis nicht immer so hervortreten wie bei den alten Ketzerbestreitern". Die Schrift „kennt kaum ein Distanzgefühl Gott gegenüber, trotz der hohen Vorstellungen vom Vater. Und sie vertritt eine andere Auffassung von der Entstehung der Sünde". Deshalb treten sittliche Mahnungen besonders zur Nächstenliebe in den Hintergrund (833).

Till[4]) weist vor allem auf die Schwierigkeit hin, die uns vorliegende koptische Version des „Evangeliums der Wahrheit" richtig zu verstehen. Denn die ägyptische Sprache und damit auch das Koptische haben keine philosophisch-abstrakte Ausdrucksweise geschaffen. Der koptische Übersetzer sah sich also vor fast unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt. Außerdem ist T. der Meinung, daß schon der griechische Text oft ungeschickt formuliert war, was vor allem für den Bedeutungsbezug der Personalpronomina gilt.

Dem späteren Kopisten sind dann bei der Abschrift eines solchen Textes

---

1) Vgl. Evangelie.
2) A.a.O. 831.
3) Ebd. Sp. 832.
4) Vgl. Evangelium der Wahrheit.

noch weitere Fehler unterlaufen. Das volle Verständnis wird erst schritt
weise durch die Zusammenarbeit vieler erarbeitet werden können.

T. kommt dann zu einer aufschlußreichen Charakterisierung des Evan
geliums der Wahrheit (167–169). Das Werk weise weder eine klare Dispositio
auf noch findet man eine systematische Darstellung seiner Lehre. Vielmeh
liegt eine willkürliche Assoziation von Themen vor, wie sie dem Verfasse
gerade einfielen.

Die Wurzel alles Seins ist „der Vater" oder „Vater der Wahrheit", aus der
dann auch das gesamte All hervorgegangen ist. Die Trennung bewirkte Irrtum
Angst und Schrecken. Die Materie ist der sichtbare Ausfluß dieses Irrtums
Um diese Erkenntnislosigkeit zu beseitigen, ließ der Vater das Wissen von sic
ausgehen, das durch Jesus Christus vermittelt wurde. Daraufhin vernichtet
der Irrtum ihn durch die Kreuzigung. Das Ziel ist die durch das Wissen ver
mittelte Rückkehr des All zum Vater.

Das erlösende Wissen besteht in der Selbsterkenntnis. Tritt diese bei dene
ein, die den Ruf vernommen haben, dann erwacht er von einem bedrückende
Traum, und Beklemmung und Angst sind verschwunden.

Die Schrift schließt mit der Bemerkung, daß man von dem Verfasser, da e
sich ja in göttlichen Sphären befindet, die Behandlung anderer Dinge nich
erwarten kann.

Das darin zutage tretende Weltbild ist einfach und steht dem orthodoxe
Christentum sehr nahe. Die eigentlich gnostischen Elemente sind nach T. so
zusagen „nur in Spuren vorhanden" (168).

In diesem Zusammenhang ist auf die Untersuchung von Schenke über di
„Herkunft des sogenannten Evangeliums Veritatis" hinzuweisen. Literarisc
gesehen beurteilt Sch. diese Schrift als Homilie (10ff.). Es ist nicht das vo
Irenäus bezeugte Evangelium Veritatis der Valentinianer (13ff.). Sch. bemüh
sich in einem terminologischen und inhaltlichen Vergleich nachzuweisen, da
diese Homilie aus dem Codex Jung „nichts spezifisch Valentinianisches en
hält und die in ihr vorgetragene Lehre mit dem Valentinianismus unverein
bar ist" (24). Vielmehr möchte er dieses Evangelium einer gnostischen Grupp
zuweisen, in der auch die Oden Salomos entstanden sind. Die Oden Salom
seien die einzigen gnostischen Texte, in denen wir die zentralen Gedanken d
Evangeliums Veritatis wiederfinden (26ff.):

1. Die Anschauung, daß die Welt nichts ist: Codex Jung (= CJ) 17, 18–2
und Od Sal 34, 4f.; 31, 1f.; 18, 10; 38, 6–14 u.a.
2. Die erlösende Erkenntnis ist im wesentlichen eine Erkenntnis des ein
Gottes: CJ 24, 11–18 und Od Sal 7, 12.
3. Eine undoketische Christologie: Od Sal 41, 159.

Neben diesen auffälligsten Lehrstücken beider Schriften" gibt es noch ei

Reihe anderer Punkte, an denen sie übereinstimmen. Nach Sch. gibt es nur einen sachgemäßen Schluß, daß nämlich das Evangelium Veritatis aus denselben gnostischen Kreisen stammt, denen auch die Oden Salomos angehören. Falls man diesem Resultat nicht zustimmen sollte, so bleibt nur noch die Anerkennung der Theorie Preuschens, daß die Oden Salomos valentinianischen Ursprungs sind. Hierfür entscheidet sich z. B. Grant, der ebenfalls Parallelen zwischen den beiden Schriften zusammengestellt hat (144 ff.). Nach seiner Meinung berühren sich vor allem die Oden 23 und 38 in vielen Punkten mit der Lehre des Evangeliums Veritatis. Die Verirrung (*πλάνη*) ist der Feind der Menschheit (EV 17, 15), sie hat einen Ersatz der Wahrheit hergestellt (17, 19), und deshalb kann es 18, 21 ff. heißen: „Darum hat die Verirrung ihm (= Jesus) gezürnt, sie hat ihn verfolgt, sie hat ihn bedrängt, ... sie hat (ihn) vernichtet. Er wurde an ein Holz genagelt, aber Jesus erleuchtete die, welche im Dunkel sind, und er hat ihnen einen ‚Weg' gegeben (18, 20), so daß sie ihre wahre Wurzel finden, die seine Wurzel ist." (41, 17. 26; 42, 33–35). Schon diese Beispiele genügen nach G., um zu zeigen, daß die Oden – die später Oden des Salomo genannt werden, obwohl nichts in ihrem Inhalt auf Salomo hinweist –, wie das Evangelium Veritatis aus derselben Schule des Valentinian kommen (150 f.)!

Auch nach Grobel geht das Evangelium Veritatis – im Untertitel seines Buches wird es eine „valentinianische Meditation" genannt (vgl. auch 21) – auf Valentinus zurück, ja, der gesamte Jung-Codex gehört der valentinianischen Sekte an (12). Allerdings gibt G. zu, daß drei zentrale Termini des valentinianischen Mythos fehlen: die Zentralgestalt der Sophia (23 f.), die Emanation (25 f.) und der Bythos (= Bathos). Zwar kommt letzterer Begriff im Evangelium vor (vgl. 37, 7; 40, 27), aber er ist keine selbständige Hypostase, sondern Attribut Gottes.

Obgleich Valentinus sehr wahrscheinlich Griechisch geschrieben hat, deutet das lateinische Wort phormé (27, 20 = forma) auf einen Ursprungsort innerhalb der lateinisch-sprechenden Welt (26).

Der eigentliche Hauptteil des Buches neben der Bibliographie (203–206) umfaßt eine exegetische, sehr sorgfältige und wörtliche Übersetzung mit einem ausführlichen philologischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Kommentar (32–201). Die Notwendigkeit einer neuen englischen Übersetzung sieht G. mit Recht darin begründet, daß in der von Malinine, Puech und Quispel besorgten Luxusausgabe des Evangeliums Veritatis die englische Übersetzung eine nochmalige der französischen ist, wobei die Muttersprache des Übersetzers offensichtlich nicht das Englische gewesen ist (29).

Aus der Fülle der Beobachtungen und Belege seien aus dem Kommentar folgende herausgegriffen: In 18, 20 sieht G. eine Anspielung auf 1 Kor 2, 8 (53), und die aus der Johanneischen Tradition (14, 15. 21; 1 Joh. 4, 7 f.) be-

kannte Begriffsverbindung Kennen-Lieben spiegelt sich im EV 19, 10 wid
(57). 20, 29 lehrt, daß der Verfasser mit seinem „rhapsodischen Ausdruck
weder ein polemisches noch didaktisches Werk schreiben wollte (67). D
Praedestination in 21, 30ff. ist keine statische oder mechanische, sonder
gründet im Kommen des Sohnes (77). Der Hymnus auf das vollkommen
präexistente Buch 23, 3ff. lehrt, daß dieses z.Zt. Jesu in den neutestamen
lichen Evangelien und Briefen empirische Form angenommen hat (89). Au
fallend ist, daß im EV neben der ensomatosis (26, 8) auch von der Inkarnatio
im johanneischen Sinne die Rede ist (31, 5). Und in 28, 16 ist sogar von d
creatio ex nihilo die Rede (105). 35, 23 scheint nach G. zu beweisen – hier i
von der th^{e}shubah die Rede –, daß Valentinus mit dem Hebräischen bekan
war (162f.).

Gerade der Kommentar von G. zeigt aufs eindrücklichste, was für ein
Bedeutung das EV auf der Basis gründlicher philologischer Forschung für d
valentinianische Gnosis und vor allem auch seine religionsgeschichtlichen Vo
formen hat.

Eine sachgemäße Entscheidung aller dieser wichtigen Probleme dürfte ab
m.E. erst mit der Edition sämtlicher Nag Hamâdi-Schriften möglich sein.

VII. Bedeutung dieser Papyri für die Gnosisforschung

Die in religionsgeschichtlicher Hinsicht bedeutendsten Konsequenzen sin
von G. Quispel in einigen Untersuchungen gezogen worden. Zuerst komm
hier ein Vortrag „Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition" i
Betracht, den er auf der Eranos-Tagung 1953 gehalten hat. Quispel such
hier eines der brennendsten Probleme der Gnosisforschung, nämlich die U
sprungsfrage der Gnosis, einer begründeten Lösung näherzubringen. In d
Einleitung zu seinem Vortrag bekennt Q. offen, daß er die Hypothese ein
iranischen Erlösungsmysteriums und die damit in einer bestimmten Fo
schungsrichtung angenommene Gestalt eines vorchristlichen gnostischen E
lösers (so u.a. von Reitzenstein, Schaeder und Kraeling vertreten) und ein
vorchristlichen Gnosis überhaupt für unwahrscheinlich hält. Statt der iran
schen „Urmenschhypothese (= „far-fetched") möchte er vielmehr „die En
wicklung der gnostischen Anthroposlehre aus dem heterodoxen Judentu
genetisch"[1]) darstellen. Sein Ausgangspunkt ist in erster Linie das neugefu
dene Apokryphon Johannis. Hier wie in vielen anderen gnostischen System
findet sich der Mythos, daß die Lichtjungfrau, die Sophia, ihr Eidolon in d
Urwasser projiziert, worauf sich die Archonten dieses Spiegelbildes bemäc
tigen und den sichtbaren Kosmos als ein Gleichnis der Lichtwelt bilden[2]

1) Vgl. S. 195f. 2) Ebd. S. 197ff.

Dieses Grundmotiv findet sich in ähnlicher Form im Dionysoskult und in verschiedenen Kreisen einer judaisierenden Gnosis (Simon, Menander, Saturninus) und ist als Sophia-Mythos zu charakterisieren[1]). Dieser Sophia-Mythos auf dem Hintergrund einer mythischen Genesis-Exegese ist geboren aus „der Auseinandersetzung des jüdischen oder samaritanischen Menschen mit gewissen hellenistischen Vorstellungen". Der Eros wird dabei als Grundübel empfunden, denn die Sophia wird jetzt Pronnikos genannt, weil ihre Lüsternheit die Ursache ihres Falles war[2]).

Der Sophia-Mythos dient also letztlich nur dazu, die Situation des Menschen als eines gefallenen und doch ebenbildlichen Gottes zu begründen, d. h. die kosmogonische Phase wird von der anthropologischen abgelöst! Die Gestalt des Anthropos tritt an die Stelle der Sophia[3]). Und an diesem Punkt knüpft die Gnosis an haggadische und andere jüdische Traditionen über Adam an. Von besonderer Wichtigkeit ist die neugefundene Abhandlung über die drei Naturen. Hier ist auf den Seiten 122, 27–123, 19 vom Anthropos die Rede, der das All genannt wird. Obwohl im Manuskript gerade die Seiten fehlen, auf denen die Erschaffung des Pleromas berichtet wird, läßt sich doch vermuten, daß mit diesem „Menschen, welcher das All ist", der jüdische Adam als Allmensch gemeint ist. „Der gnostische Anthropos stammt offenbar... aus der jüdischen Tradition"[4]). Dieser Mythos vom Anthropos als des Stammvaters der geistigen Menschen hat seine Beziehung sowohl zu Poimandres als auch zum Sophia-Mythos.

Q. bricht an diesem Punkt leider seine Ausführungen ab, um in einem letzten Teil nachzuweisen, daß auch die Urmensch-Konzeption des Manichäismus auf dieser Vorstellung beruht, nach der der Anthropos zur Gnosis kommt, seine Glieder zurückläßt und zum Pleroma aufsteigt. Im einzelnen kommt Q. zu folgenden Ergebnissen:

Zugrunde liegen die alttestamentlich-spätjüdischen Begriffe Ruah und Chokma, die ein neues mythologisches Bewußtsein mit neuem Gehalt gefüllt hat.

In judaisierenden Schriften wird dieser Fall des Anthropos auf spätjüdische Adam-Spekulationen zurückgeführt, die wiederum vom platonischen Seelenmythos beeinflußt sind.

Die Erlöserfunktion dieses Anthropos sind sekundär; d. h. erst unter christlichem Einfluß habe die Gnosis, die ursprünglich und prinzipiell eine Religion der Selbsterlösung ist, einen Erlöser konzipiert.

Alle diese Beobachtungen lassen Q. zu dem Schluß kommen, daß die Hypothese eines iranischen Urmenschen in den gnostischen Quellen keine Stütze findet[5]).

1) S. 202.
2) Vgl. S. 214f.
3) S. 215ff.
4) Ebd. S. 227.
5) S. 233f.

Zu ähnlichen weitreichenden Schlüssen war Q. bereits in einem Vortrag den er (am 17. 11.) 1953 in Utrecht gehalten hat, gekommen. Und demselbe Fundamentalproblem „Christliche Gnosis und jüdische Hererodoxie" ist Quispel in einer gewichtigen Untersuchung in der Evangelischen Theologie nachgegangen.

Ausgangspunkt für seinen religionsgeschichtlichen Vergleich ist die „Abhandlung über die drei Naturen", enthalten im Codex Jung, wo es heißt (S. 112):

„Sie (die Juden) haben zahlreiche Häresien begründet, die bis heute bei den Juden bestehen. Einige sagen, daß es einen Gott gibt, der in den alten Schriften gesprochen hat; andere sagen, es seien mehrere. Einige sagen, daß Gott einheitlich und einig ist in seiner Natur (in seinem Wesen); andere sagen, daß sein Handeln zweifacher Art und der Ursprung von Gut und Böse ist. Einige sagen, daß er der Schöpfer des Bestehenden ist; andere sagen, er habe durch seine Engel geschaffen. So zahlreich wie die Art und die Buchstaben der Schriften, die ihnen ihre Schriftgelehrten überliefert haben, so zahlreich sind auch die Gestalten ihres Denkens."

Q. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß es sich in diesen Mitteilungen in erster Linie nicht um Judenchristen, Christen oder christliche Gnostiker handelt, sondern um heterodoxe Juden! Diese ketzerischen Strömungen (eine von ihnen repräsentieren die Essener vom Toten Meer) stellen eine „Vor-Gnosis" dar, in der bestimmte Stimmungen, die auch die Gnosis kennt, ihren Ausdruck finden[1]).

Die Meinung, daß Gott die Ursache von Gut und Böse sei, bringt Q. mit der Sektenrolle 11. 11 ff. in Zusammenhang. Just. Martyr (Dialog cum Tryphon 62) berichtet, daß nach einer jüdischen Häresie der Leib des Menschen durch Engel gemacht ist. Im Zusammenhang mit einer solchen Auffassung stehen Gen. rabba 1. 26 und Sanhedr. 38 b. Nach Q. dürfte Justin an die Lehre einer heterodox-jüdischen Sekte denken, die dann von dem Samaritaner Menander, dem syrischen Gnostiker Saturninus von Antiochia, dem Schreiber des Apokryphon Johannes, Valentin, Herakleon und dem Autor der zitierten „Verhandlung über die drei Naturen" weiterentwickelt worden ist[2]).

Die polytheistische Äußerung des Codex Jung spielt wohl auf die Göttlichkeit zweier Mächte oder Prinzipien an. Während die Minim z. B. an der Göttlichkeit des Metatron festhalten, betonen die Rabbinen die Geschöpflichkeit dieses Engels.

In einem letzten Untersuchungsabschnitt geht Q. auf die Namen-Spekulationen eines heterodoxen Judentums ein[3]) – äth Henoch 69, 14 ff.; Apo

1) Ebd. S. 476.
2) Vgl. ebd. S. 477.
3) Vgl. ebd. S. 479 ff.

Abr. 10; 3. Hen. 12, 5 u.a –, die dann von der Gnosis übernommen wurden. Der Name Jav kommt in einer liturgischen Formel der Valentinianer vor (Irenäus I 21, 3), eine Reihe von Anspielungen auf den göttlichen Namen finden sich in den Exc. ex Theodoto und jetzt im Evangelium Veritatis 37, 37–41, 3:.... „Denn dieser ist der authentische Name. Folglich ist dieser der Name des Vaters, denn er ist der Name im eigentlichen Sinne des Wortes geworden... Aber dieser ist der eigentliche Name (*κύριον ὄνομα*). Es gibt keinen anderen, den Er denselben gegeben hat, aber er war unnennbar, Er war unaussprechlich, bis zu dem Augenblick, als er allein, der vollkommen ist, ihn gesagt hat, und Er ist es, der die Macht hat, Seinen Namen zu sagen, und zu sehen. Als Er dann (wollte), noch in sich seiend, daß Sein geliebter (?) Name sein Sohn wurde, und als Er ihm den Namen gegeben hatte, (da) hat er, der aus der Tiefe gekommen ist, gesprochen von den verborgenen Dingen desselben, wissend, daß der Vater ein Wesen ohne Bosheit ist...“,

Dieser Name ist also eine göttliche Manifestation, eine selbständige Hypostase, die als Offenbarungsmittler fungiert. Die Verbindung „der christlichen Gnosis mit der jüdischen, palästinischen Namenspekulation aus dem 1. Jhdt“ sei damit einwandfrei bewiesen[1]).

Q. hat gerade in diesen zuletzt genannten Arbeiten die Frage nach dem Verhältnis von vorchristlicher Gnosis und jüdischer Spekulation einerseits und den jüdischen Adam-Anschauungen andererseits neu gestellt. Allerdings ist das Material bereits von W. Staerk[2]) vorgelegt und bearbeitet worden. Sicher dürfte seine These von der oft zu rasch übergangenen positiven oder antithetischen Anknüpfung der christlichen Gnosis an das Judentum ihre Berechtigung haben[3]). Auch dürfte Quispels andere Anschauung durch die neugefundenen Dokumente bestätigt sein, daß die Systeme eines Valentinian und Basilides „die schon bestehende vulgäre ägyptische Gnosis hellenisiert und christianisiert“[4]) haben. Aber damit ist noch keineswegs die Abhängigkeit gnostischer Quellen von iranischen Vorstellungen abzulehnen! Denn schon die Untersuchungen von Lentz[5]) – Abhängigkeit der manichäischen Gliedhymnen von iranischen Vorstellungen – und von Kuhn[6]) – iranische Einflüsse bei dem Dualismus von Qumran – mahnen gerade in diesem Punkt zur äußersten Vorsicht! Dem Problem der jüdischen Komponente innerhalb

1) S. 484; Quispel fußt hier auf den Arbeiten E. Peterson's, Urchristentum und Mandäismus, ZNW 27 (1928) 55ff.; La Libération d'Adam de *l'Ανάγκη*, RB 55 (1948).

2) In seinem Werk Soter II 7–144: Der Anthropos-Mythos.

3) Zustimmend auch Foerster, Neuere Literatur S. 384.

4) Vgl. Gnosis als Weltreligion S. 12.

5) Vgl. die Ausführungen auf S. 219.

6) Dazu vgl. die Darlegungen weiter unten.

der Gnosis ist Rudolph in einer aufschlußreichen Untersuchung nachgegan gen; denn gerade die Lehre vom Urmenschen Adam gehört nach seiner Me nung „zum zentralen Lehrbestand der gnostischen Religion und vereinigt di wesentlichen Kerngedanken ihrer Erlösungsauffassung“[1]).

R. bietet zuerst das Material in wörtlicher Übersetzung aus dem Apokry phon Johannis, der Lehre der Ophiten, des Satornil, des Menander, der be kannten Naassenerhomilie und aus dem rechten Ginza[2]). Der phänomeno logische Tatbestand ergibt, daß der Kern des Mythos, „die Belehrung de von niederen Mächten geschaffenen Körpers Adam durch die himmlisch Macht bzw. deren Vertreter und die damit bezweckte Überlistung de bösen Kräfte“, überall festgehalten wird. Eine Untersuchung der spätjüdi schen Golem-Vorstellungen, für die Philo und die Talmude die Belege liefern läßt erkennen, daß eine solche Urmensch-Haggada für die vor Philo liegend Zeit vorauszusetzen ist[3]).

Das Grundschema ist die Schöpfung Adams, die teilweise durch Gott alle (biblisch), teilweise unter Beteiligung von Engeln und Archonten (gnostisch vorgenommen wird. Adams Leib (= Golem) ist ein Produkt aus den verschi denen materiellen Elementen, der aber erst durch die Neschamā zum Lebe erweckt wird. Adam gilt als Abbild der „Engel der Dienste“, von denen auch gebildet wurde[4]).

Nach R. sind solche Golem-Lehren nicht einer internen Entwicklung de Judentums entsprossen, sondern neben dem hellenistischen Synkretismu kommen für den Urmenschen vor allem iranische Einflüsse in Frage, für d der alttestamentliche Text „nur die Interpretationsgrundlage für die ihm vo Haus aus fremden Vorstellungen“ abgibt.

Ein Vergleich dieser jüdisch-heterodoxen Adam-Lehre mit den gnostische Systemen zeigt, daß die Texte der Naassener, der Mandäer und des Satorn als die ältere Stufe die nächste Parallele darstellen, wenn auch in den übrige gnostischen Überlieferungen (Ophiten, Apok. Joh.) dasselbe Material vera beitet ist.

Aus allem schließt R., daß „der gnostische Mythos vom Urmenschen Ada auf häretisch-jüdische Vorbilder zurückgeht“, die in die vorchristliche Perio (Philo, simonianische Gnosis und auch Paulus) des syrisch-jüdischen Ber ches Vorderasiens zurückreichen. Für diese Lokalisierung spricht die semi sche Sprachgrundlage sämtlicher behandelter Systeme[5]).

---

1) Ein Grundtyp S. 1.
2) Ebd. S. 2ff.
3) Ebd. S. 17.
4) Ebd. S. 18.
5) Vgl. Ebd. S. 19.

(Schluß fol

Neuere Literatur zu den Johannesbriefen

Von Ernst Haenchen

(Fortsetzung)

B: Das Problem des 2. und 3. Joh.

Diese beiden Briefe geben uns ein anderes Rätsel auf als der 1. Joh. Sie sind formal regelrechte Briefe mit Angabe des Absenders und der Adressaten, mit Eingangs- und Schlußgruß. Andererseits sind sie viel kürzer als der erste Brief, der etwa achtmal so lang ist wie jeder von ihnen. Damit verbieten sich schon fast alle jene Untersuchungen, zu denen das reiche Material des 1. Joh. einlud. Das große Problem des 2. und 3. Joh. (wir haben schon oben, S. 4, darauf hingewiesen), das uns hier als Leitfaden dienen soll, läßt sich etwa so formulieren: Wie müssen wir uns die geschichtliche Situation des Verfassers und der von ihm angeredeten oder genannten Personen vorstellen, wenn die Aussagen beider Briefe von daher einen einheitlichen Sinn bekommen sollen? Auf diese Frage hat man bisher – aufs Ganze gesehen – fünf Antworten gegeben. Wir wollen sie möglichst kurz vorführen, jeweils mit der dadurch geweckten Problematik. Ein Schlußabschnitt wird den offen gebliebenen Fragen gewidmet sein.

B I: Die traditionelle Erklärung

Die erste Erklärung bietet die altkirchliche Tradition an. Ihren eigentlichen Rückhalt bekommt sie freilich erst durch Irenäus, also um 180. Im Lichte seiner Angaben deutet man die Worte des Papias und der anderen kirchlichen Schriftsteller vor Irenäus. Der maßgebende protestantische Vertreter dieser Tradition war Theodor Zahn (s. bes. seine „Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons usw. VI. I: Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, Lpz. 1900, vor allem 109–157 und 175–224; ders.: Artikel ‚Johannes der Apostel' in R. E.[3] Bd. 9, Lpz. 1901, 272–285). Auf ihn beruft sich Rudolf Schnackenburg (264, A. 3), der – mit der gesamten traditionstreuen katholischen Forschung – an der Verfasserschaft des Zebedaiden ebenso festhält wie Wilhelm Michaelis.

Für Zahn existiert im Grunde gar kein Problem (außer der Beschränktheit von Mitforschern wie Harnack): alles spricht dafür, daß der Zebedaide Johannes mit anderen Aposteln (77) und Jüngern des Herrn um 70 aus Palästina nach Kleinasien gekommen ist (176. 181) und hier noch etwa drei Dezennien gewirkt hat (140), bis er in hohem Alter um das Jahr 100 herum friedlich entschlief (205). Er hatte „Jesus näher gestanden und anhaltender mit ihm verkehrt als die übrigen nach Asien gekommenen Jünger Jesu" (181). Zur Zeit der Briefe stand er gewiß schon „in vollem Greisenalter". „Durch seine Vergangenheit, seine Persönlichkeit und sein hohes Alter" hatte er „eine Autoritätsstellung in der Kirche Asiens erlangt, mit welcher sich diejenige keines anderen... Jüngers Jesu in Asien vergleichen ließ. Für diese Autoritätsstellung gab es keinen Amtstitel; aber der dem Johannes in eminentem Sinn zuerkannte Ehrentitel *πρεσβύτερος* war eine dem Sprachgebrauch der alten Christenheit entsprechende Benennung dieser seiner Stellung... Eben darum konnte auch der von den Christen Asiens oftmals so genannte ohne jede Anmaßung sich selbst so nennen" (ebd.).

Allerdings überraschte es auch Zahn, „daß nach 3. Joh. 5–15 ein Gemeindevorsteher des Ortes, wohin der" (3.) „Brief gerichtet ist, in seinem Widerspruch gegen Johannes so weit ging, daß er sich verächtliche Äußerungen über ihn erlaubte, den im Sinne des Johannes in der Provinz als Missionare reisenden Brüdern die kirchliche Gastfreundschaft versagte und die ihm hierin sich nicht fügenden Gemeindeglieder exkommunizierte". Aber trotzdem bezweifelte Zahn nicht, daß der *πρεσβύτερος*, „dieser ehrwürdige Greis", Johannes hieß, und daß dieser Johannes „der von Jesus zum Apostel erwählte Sohn des Zebedäus war" (284).

Wir können die Kritik hier nicht im einzelnen darstellen, zu der diese Konstruktion herausforderte. Auf einige wichtige Punkte sei jedoch hingewiesen. Aus geringen Spuren meinte Zahn erstaunlich viel herauslesen zu können. Daß der Apokalyptiker den ‚nackten Namen' Johannes für ausreichend hielt, genügt Zahn (176) schon für die Folgerung, es müsse der bis 100 in Ephesus lebende Herrenjünger und „Presbyter" sein (obwohl er doch ein völlig anderes Griechisch schreibt). Daß der Verfasser des 1. Joh. in väterlichem Tone spricht, ergibt bereits, „daß der bejahrte Verfasser seit geraumer Zeit als Lehrer und Hirt im Kreise dieser Gemeinden tätig war und ein hohes Ansehen erworben hatte" (177). Aus den Worten „*καὶ ὑμῖν*" (s. dazu oben S. 14) folgert Zahn ohne weiteres, daß der Verfasser und seine Genossen „ihren Beruf als Lehrer des Christentums außerdem und früher in anderen Kreisen ausgeübt haben" (ebd.). Über die beiden kleinen Briefe spricht Zahn S. 179–181. Er faßt hier *πρεσβύτερος* als Ehrentitel im Sinne von „geistlicher Vater und Lehrer des nachwachsenden Geschlechts" (81) und identifiziert diesen Ausdruck mit *ἀπόστολος* unter Berufung auf Papias (s. dazu

unten S. 289f). In all diesen und vielen ähnlichen Fällen setzt Zahns Exegese schon das Wunschbild voraus, das er dann vom Text bestätigt findet. Aber alles das tritt zurück hinter einem anderen Manko, für das Zahn blind war. Je stärker er die Autoritätsstellung des greisen Zebedaiden Johannes herausarbeitete, der damit alle anderen Jünger des Herrn weit hinter sich ließ, um so unbegreiflicher wurde ja das Verhalten des Diotrephes gegenüber dem Lieblingsjünger Jesu, dem letzten Zeugen der Apostelzeit. Und noch mehr: nicht bloß das Handeln des Diotrephes wurde unverständlich. „Es mutet doch fast komisch an, daß ein kleiner Gemeindeleiter nicht nur gegen einen Apostel aufgestanden sein, dessen Boten abgewiesen, zu ihrer Aufnahme bereite Gemeindeglieder exkommuniziert, sondern bei dem allen noch die Unterstützung der Gemeindemehrheit gefunden haben soll". bemerkt Käsemann (295) mit Recht gegen diese Rekonstruktion der Geschichte durch Zahn.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, nimmt Michaelis 296f. an, daß Diotrephes noch gar nicht ein monarchischer Bischof war und dessen Macht ungebührlich ausnutzte, sondern daß sich dieser ehrgeizige Mann nur als Bischof aufspielte. Dabei wird übersehen, daß dann das Ganze nur noch unverständlicher wird; denn daß einer aus dem Kreis der diese Gemeinde leitenden Presbyter den Apostel derart brüskiert, ist noch unbegreiflicher, als wenn sich ein monarchischer Bischof so benimmt. Schnackenburg versucht es (266) mit einer anderen Auskunft: Diotrephes habe ja den Johannes nicht „auf der ganzen Linie abgelehnt"; „in Fragen der Organisation kann sich auch gegenüber einem Apostel sehr wohl ein eigensinniger Unabhängigkeitswille geregt haben" (vgl. dazu R. Schnackenburg: Der Streit zwischen dem Verfasser von 3. Joh. und Diotrephes und seine verfassungsgeschichtliche Bedeutung, Münchener Theol. Zeitschr. 4, 1953, 18–26, sowie unten den Abschnitt B II). Das Wahrheitsmoment dieses Gedankens werden wir später (s.u. S. 285) berücksichtigen. Aber eine derartige Behandlung des Zebedaiden würde er dennoch nicht erklären. Dagegen leistet uns Schnackenburgs Entlastungsversuch einen andern Dienst. Indem er als Motiv den Streit über Organisationsfragen einführt, weist er indirekt darauf hin, daß Zahn für das Handeln von seiten des Bischofs und dessen Gemeinde überhaupt kein Motiv bietet. Zahn findet dieses Handeln im Text beschrieben, und das genügt ihm. Wer aber nicht so anspruchslos ist, muß sich nach einem Motiv umsehen, das den Bischof samt dessen Gemeinde den Presbyter so schroff ablehnen läßt, und er muß sich weiter fragen, warum sich der Presbyter nur so schwächlich wehrte. Denn daß die Reaktion des ‚Alten' kraftvoll und selbstbewußt war (so Schnackenburg a.a.O.), ist doch wohl eine optische Täuschung; „seine Sprache zeigt, daß sich der Presbyter seiner Sache nicht zu sicher ist", stellt Dodd 165 fest.

B II: Die kirchenrechtliche Erklärung

Das bei Zahn fehlende Motiv hatte HARNACK schon 1898 zu geben versucht; er begründete den Widerstand des Diotrephes mit einer bestimmten Situation und erklärte aus ihr zugleich die eigentümliche Schwäche des Presbyters. Daß dieser nicht der Zebedaide ist, war Harnack gewiß. Der 3. Joh. mußte einen weniger imponierenden Verfasser haben; andererseits durfte dieser wiederum keine zu geringe Autorität besitzen. Für diese an die Quadratur des Kreises erinnernde Aufgabe fand Harnack eine zunächst sehr ansprechende Lösung: der von Papias (Euseb h.e. III 39, 4) erwähnte „Presbyter Johannes" hat diese Schrift verfaßt (17f.). Er wohnte – so rekonstruiert Harnack die Lage – schon lange Jahre in Ephesus (16). Dort hatte er eine die ganze Provinz Asien umfassende Missionsorganisation errichtet (21), die er patriarchalisch-monarchisch leitete (18). Dabei halfen ihm die reisenden Missionare (sie waren keine uralte Einrichtung: 18): sie trugen dem Presbyter von überall her Nachrichten zu über den Stand der Gemeinden und der einzelnen (19).

Aber gegen diese ‚patriarchalisch-provinziale Missionsorganisation' (21) begannen sich die einzelnen Gemeinden zu erheben, „die zum Zweck ihrer Konsolidierung und strengen Abschließung nach außen den monarchischen Episcopat aus ihrer Mitte hervortrieben" (ebd.). Diotrephes ist „der erste monarchische Bischof, dessen Namen wir kennen". Gegenüber diesem Bischof haben die ‚Väter' und die ‚reisenden Virtuosen' ausgespielt – Harnack sind scheints zur Unzeit die ‚Virtuosen der Frömmigkeit' aus Schleiermachers Reden eingefallen –, „die nichts zur Ruhe kommen ließen" (22f.). Diotrephes beurteilte den Presbyter und die reisenden Brüder als solidarisch. „Gegen beide suchte er die Gemeinde mit den stärksten Mitteln abzusperren, und es scheint ihm gelungen zu sein. Nicht um falsche Lehre handelt es sich – das hätte gesagt werden müssen, sondern der Aufsicht des Ältesten will er sich und die Gemeinde entziehen." Er wird diesem Anmaßung und Herrschsucht vorgeworfen haben. „Streng abgeschlossen nach außen und souverän und festorganisiert in Innern soll die Gemeinde sein; niemand hat ihr drein zu reden" (20). Diese Tendenz ist dem Sieg schon nahe: der Presbyter hat nur noch einzelne Freunde und Vertraute, wie den Gajus und den Demetrius, seinen Vertrauensmann in der Gemeinde des Diotrephes. Aber auch unter ihnen bestehen Spannungen: Gajus mißtraut dem Demetrius (21) ebenso, wie der Presbyter dem Gajus mißtraut hat (7). Überall herrscht Mißtrauen (20). Es wird deutlich: der Presbyter kämpft für eine untergehende Sache (22). Die alte patriarchalische und provinziale Missionsorganisation kann sich nicht mehr gegen die sich festigenden Einzelgemeinden durchsetzen. Die Herrschaft des Presbyters ist rasch zerbrochen: im Epheserbrief des Ignatius also nur 15–20 Jahre später, wird er nicht einmal mehr erwähnt (25).

Trotzdem erlitt er nach Harnack keine totale Niederlage. Zwar die Administration und Jurisdiktion gingen ausschließlich an die lokalen Gewalten über; das maßgebende Lehrwort aber verblieb dem ‚Oberbischof'. Wenn die ignatianischen Gemeinden von diesem auch nichts mehr wußten: der Herrenschüler und Evangelist Johannes blieb, und seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts konnte man sich auch unbefangen wieder seiner oberbischöflichen Tätigkeit erinnern (26). Diotrephes *und* Johannes haben recht behalten: der Gemeindeepiskopat wurde nach wenigen Menschenaltern zum apostolischen Kirchenamt. Aber er büßte einen großen Teil seiner Souveränität ein und mußte sich eine Kontrolle gefallen lassen (27).

So hat Harnack, indem er jedem zu seinem Recht verhalf, dem Presbyter und dem Diotrephes, anscheinend alles zum guten Ende geführt. Nur an einer Stelle war er sich seiner Sache nicht ganz sicher. Nachdem er (16f.) gezeigt hatte, wie nachdrücklich der Presbyter in das Gemeindeleben und in die lokalen Parteiverhältnisse eingreift, fuhr er fort: „Befremdlich ist nur, daß in Asien dreißig Jahre nach Paulus noch einmal ein einzelner eine solche Stellung zu gewinnen vermocht hat. Daß das Werk des Paulus inzwischen verfallen sei" (Weizsäcker hatte in seinem ‚Apostolischen Zeitalter', 2. Aufl. 576ff., die These von Walter Bauer bereits vorwegnehmend, das vermutet) befriedige nicht, da in den Ignatianen und im Polykarpbrief die Autorität des Paulus ungebrochen ist, „während von einem Johannes bei Ignatius überhaupt nicht die Rede ist". Mit einem „allein dieses Problem mag hier auf sich beruhen", schüttelt Harnack rasch diese Frage ab; sie wird uns später (s.u. § III) noch hinreichend beschäftigen.

Das Bild, das Harnack hier entworfen hat, ist ohne Zweifel höchst eindrucksvoll: er läßt uns im 3. Joh. einen geschichtsträchtigen Augenblick miterleben, die Wende zweier Zeiten. Darum hat dieses Bild auch lange auf die Forscher nachgewirkt; noch bei Käsemann und Schnackenburg läßt sich ein Nachwirken spüren. Aber darüber darf man nicht die Frage vergessen, ob dieses Bild denn auch zutrifft.

Beginnen wir mit Einzelheiten! III 3 spricht ebensowenig von einem früheren Mißtrauen des Presbyters gegen Gajus (s.u. S. 283) wie II 4 von einem solchen gegen die ‚erwählte Herrin'. Aus der wahrhaft harmlosen Empfehlung des Demetrius III 12 hört Harnack zu Unrecht ein Mißtrauen des Gajus gegen diesen Mann heraus. Daß in dem Privatbrief III 15 nicht die ganze Gemeinde den Gajus grüßt, sondern nur dessen Freunde, sollte sich eigentlich von selber verstehen. Harnack hat in diesen Gruß ohne Grund hineingelesen, daß auch in der eigenen Gemeinde nur noch einige hinter dem Presbyter stehen. Berücksichtigt man alles das, dann verschwindet die Stimmung des allgemeinen Mißtrauens – jeder mißtraut jedem – unter den Anhängern des Presbyters, die nach Harnack schon dessen innere Niederlage ankündigt.

Aber wie steht es mit dem unvergleichlich Wichtigeren, der Sache de Presbyters überhaupt, wie sie Harnack sieht? Er spricht von einer monar chisch geleiteten provinzialen Missionsorganisation, die der Älteste in Klein asien aufgebaut habe. Gibt es dafür irgend eine Parallele?

Die paulinische Mission bietet sie jedenfalls nicht. Sie ruhte auf den Schu tern dieses einen Mannes und seiner wenigen Mitarbeiter. Die paulinischen Ge meinden waren miteinander nur locker verbunden – durch die Person ihre Gründers. Von einer patriarchalischen Herrschaft des Paulus kann man auc kaum sprechen: obwohl er als ‚Vater' gern ihre einzige Autorität gewese wäre (1. Kor. 4, 15), mußte er auch andere Missionare (z. B. Apollos) do neben sich dulden. Von einem monarchischen Regiment kann keine Rede sein dazu waren die Gemeinden viel zu selbstbewußt. Daß die rebellischen Korin ther den Paulus schließlich als Apostel anerkannten, hatte er zu einem gute Teil der Diplomatie des getreuen Titus zu verdanken. Die einzige gemein same Leistung der paulinischen Gemeinden war die Kollekte für Jerusalem und sie wird sich nicht mehr wiederholt haben, als Paulus gefangen wa Kurz: von einer provinzialen Missionsorganisation ist hier nichts zu spüren und von einem monarchischen Regiment auch nicht.

Aber dergleichen entdecken wir auch bei den sieben kleinasiatischen G meinden nicht, welche uns die Apk. sehen läßt. Daß der Prophet Johann (schon sein Griechisch beweist, daß er mit dem Presbyter nichts zu tun ha auf Weisung des erhöhten Herrn strafende, mahnende und lobende Briefe a diese Gemeinden ergehen läßt, besagt nicht, daß er so etwas wie ihr ‚Obe bischof' ist – wenn es einen solchen gibt, dann ist es Christus selbst, der d sieben Sterne in seiner Rechten hat und inmitten der sieben goldenen Leuc ter wandelt. Die sieben Briefe zeigen überdies, wie verschiedene We diese Gemeinden gegangen sind. Auf eine organisatorische Verbundenhe weist nicht das geringste hin.

Aber erlauben denn der 2. und 3. Joh. selbst von einer provinzialen u patriarchalisch oder monarchisch geleiteten Missionsorganisation zu sprech Keineswegs. Von wieviel Missionaren hören wir denn hier? Eine Zahl wi nicht genannt. Aber anscheinend handelt es sich hier nur um eine einzi Gruppe (III 3–8. 12). Wenn sie nur aus zwei Männern bestanden hätte, entsprechend der Anweisung Mk. 6, 7 auszogen, so würde nichts im Brief d widersprechen. Daß Gajus eine große Schar beherbergen soll, liegt doch nic am nächsten. Anscheinend gehören diese Brüder jener Gemeinde an, in w cher der Presbyter lebt – von Missionaren aus vielen Gemeinden oder au nur aus mehreren, wie man sie bei einer provinzialen Missionsorganisati erwarten könnte, ist keine Rede. Wir hören auch nur, daß diese Mission in einer einzigen fremden Gemeinde – der des Diotrephes – gewesen sind u anscheinend noch einmal dort wirken wollen. Selbstverständlich bericht

sie nach der Rückkehr von einer solchen Missionsfahrt in der Versammlung der aussendenden Gemeinde dankbar, wer sie aufgenommen hat. Aber damit sind sie noch keine ‚Sendboten' des Presbyters, die über die einzelnen und die Gemeinden dem Presbyter rapportieren. Von einer Mission in der ganzen Provinz Asia verlautet nichts; sie ist eine reine Vermutung Harnacks. Damit bricht nun aber die Konstruktion einer provinzialen Missionsorganisation, deren Haupt der Presbyter sein soll, zusammen. Im Grunde hat Harnack hier zwei recht verschiedene Dinge verbunden. Einmal denkt er offensichtlich an eine Herrschaft des Presbyters über die ganze Provinz („Er inspiziert auf Reisen die Gemeinden" und ist nicht nur der erbauende Seelsorger und Prediger, sondern auch der Richter: 16). Damit wird aber dann die Angelegenheit der Missionare (Harnack macht sie ohne Grund zu Virtuosen, die nichts zur Ruhe kommen lassen) verkoppelt, für welche der Presbyter Empfehlungsbriefe ausstellt), und so kommt der Zwitter einer ‚provinzialen Missionsorganisation' zustande. Harnack scheint sie als Nachfolgerin der apostolischen Zeit zu betrachten (nach S. 27 schaut der 3. Joh. „rückwärts auf das apostolische Zeitalter"). Aber diese hat keine von den Aposteln regierten Kirchenprovinzen oder Missionsgebiete gekannt; Harnacks (auf eine späte und letztlich gnostische Vorstellung zurückgehende) Meinung, die Apostel hätten 12 Jahre nach Jesu Auferstehung Jerusalem verlassen und seien nur noch zeitweise dahin zurückgekehrt (Beiträge z. Einl. i. d. NT, III Die Apg. 1908, 127), hat ihn anscheinend für die Frühzeit eine Art Vorwegnahme der späteren Metropolitanverfassung voraussetzen lassen (vgl. das, was er über Johannes als ‚Oberbischof' sagt). Aber abgesehen von Jerusalem ist in der Frühzeit keine christliche Gemeinde eine *μητρόπολις* gewesen. Kurz: die ‚provinziale Missionsorganisation' ist eine Dichtung, die man dem bezaubernden Erzähler Harnack geglaubt hat.

B III: Die ‚dogmatische' Erklärung (1. Variante)

Schon 1928 hatte Hans Hinrich Wendt vermutet, daß sich im Widerstand des Diotrephes gegen den Presbyter ein dogmatischer Gegensatz auswirkt: Der Presbyter vertrat ein ‚veraltetes' Christentum mit strengen sittlichen Forderungen. Dagegen rebellierten die Irrlehrer. Sie behaupteten – als geisterfüllte Propheten (70) – selbst die wahren Christen zu sein. „Diotrephes muß zu der Richtung der gnostischen Neuerer gehört haben" (27); Wendt meint ihn schon in II 9 zu entdecken, wo er *προάγων* als ‚Aufseher' verstand (21). Im einzelnen dachte sich Wendt die Lage so: Der ‚Alte', der Apostel Johannes, war von Mitgliedern der Adressatengemeinde (II 4) um Rat gefragt worden: Wie sollten sie sich angesichts des bevorstehenden Propagandabesuchs eines auswärtigen Vertreters der neuen Richtung verhalten (II 10)? Er riet der be-

drohten Gemeinde, den Irrlehrer überhaupt nicht zuzulassen. Aber Diotre phes setzte es durch, daß dieser Brief des ‚Alten' überhaupt nicht in der Ge meindeversammlung verlesen wurde (26). Die ‚altmodischen' Christen (27 hielten an der Heilsbedeutung der irdischen Verkündigung Jesu und an de darin enthaltenen sittlichen Forderungen fest (144). Damit zeigen die Jo hannesbriefe eine „der Herkunft nach noch ursprünglichere Form des Ur christentums als die Paulusbriefe" (148). Wann der Zebedaide nach der Zer störung Jerusalems „aus der Trümmerstätte weg" (148) nach Ephesus ge kommen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls war er der neuen Generation fremd galt bei den Gnostikern als überholt und wurde von den eigenen Anhängern nicht mehr verstanden. Aber aus dem 1. Joh. (den Wendt zeitlich nach der 2. und 3. Joh. ansetzte) schloß Wendt, daß der Triumph des Diotrephes nur von kurzer Dauer war: die Gemeindemehrheit – und darunter auch die jün geren Gemeindemitglieder (I 2, 13!) – hat sich für den Zebedaiden entschie den (30).

Genau an diesem Punkte ging Walter Bauer weit über Wendt hinaus, al er 1934 das Verhältnis von Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Chri stentum neu bestimmte. Wir können dieses große und längst noch nicht gan ausgeschöpfte Werk hier freilich nur soweit heranziehen, wie es sich mit unse rem Thema befaßt. Da es aber das Problem der Johannesbriefe in einem wei ten geschichtlichen Zusammenhang sieht, müssen wir diesen wenigstens an deuten.

Walter Bauer teilt nicht die Überzeugung der Kirchenväter, daß die ‚Ket zer' immer zuerst die kirchliche Wahrheit vertreten haben und dann erst – au verletztem Egoismus – von dieser wahren Lehre abgefallen sind (3f.). E meint vielmehr nachweisen zu können, daß in manchen Gegenden (z. B. Edess und Ägypten) eben das, was man später als Ketzerei brandmarkte, zuers das Christentum schlechthin war (Kap. 1 und 2), und daß anderwärts, z. B. i Syrien – sogar in Antiochia selbst – die Ketzer in der Überzahl waren un sich natürlich für rechtgläubig hielten (2). Da Bauer Syrien für die Heima der Johannesbriefe hält (96), wird der Zusammenhang dieser Thesen mi unserem Thema ohne weiteres deutlich.

Für Ägypten sieht Bauer die Lage so: die dortigen Heidenchristen benutz ten das Ägypterevangelium, die Judenchristen das Hebräerevangelium; beid Evangelien ruhen aber auf synkretistisch-gnostischer Grundlage. ‚Kirch liches' Christentum ist in Ägypten erst unter und durch den (damals noch ein zigen ägyptischen) Bischof Demetrius während dessen langer Regierungsze (189–231) zur Herrschaft gekommen (57f.).

Hans Lietzmann hatte seinerzeit behauptet (Hdb. z. NT, Erg. Bd. 192 201f.): „Wir finden bei Ignatius bereits als fertige und für Syrien wie für da westliche Kleinasien gültige Tatsache den monarchischen Episkopat vor" (s

Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche 1, 1932, 264; im Erg.Bd. 1920, 201f. hatte er sich noch wesentlich vorsichtiger ausgedrückt). Das bestreitet nun Bauer (65–80). Er fragt: „Was läßt denn eigentlich einem Ignatius den bischöflichen Monarchen als so erstrebenswert erscheinen?" (65), und antwortet: „Gehorcht die Gemeindeleitung dem Befehl *eines* Bischofs, so kann die Orthodoxie auch da, wo sie im Ganzen nur die Minderheit auf sich vereint, wenn die andern sich zersplittern, hoffen, das Heft in die Hand zu bekommen" (67). Daß aber in Antiochia die Rechtgläubigen tatsächlich in der Minderheit waren, scheint Bauer aus dem Bestreben des Ignatius hervorzugehen, Gesandtschaften von Bischöfen, Presbytern und Diakonen aus möglichst vielen Gemeinden nach Antiochia zu bringen, weil dort die Orthodoxie durch die Verhaftung und Deportation des Bischofs Ignatius in der Gefahr schwebt, von der Ketzerei (vor allem der Gnosis) überflutet zu werden (69ff.).

Eine ähnliche Lage scheint nun nach Bauer auch in Smyrna und in Philippi zu bestehen. Den Eingangssatz von Polykarps Brief an die Philipper möchte er so interpretieren: „Polykarp und die Presbyter, soweit sie auf seiner Seite stehen". Daß dieser Brief nicht an den Bischof von Philippi adressiert ist, sondern nur Presbyter und Diakonen erwähnt, erklärt sich nach Bauer daraus, daß der dortige Bischof ketzerisch war (74ff.).

Diese Lage würde wiederum in einen größeren Zusammenhang hineingehören: nach Bauer hat die gnostische Irrlehre die paulinischen Gemeinden in Kleinasien und Mazedonien derart ausgelöscht, daß bei dem Apokalyptiker Johannes „die Erinnerung an die paulinische Stiftung der Kirche von Ephesus ganz verloren" gegangen zu sein scheint (87. 89) und daß erst „Judenchristen, die sich im Heiligen Lande und östlich des Jordans nicht mehr wohl und sicher fühlten" und sich eine neue Heimat suchten – „der ‚alte' Johannes, der Jünger des Herrn, vertauschte wohl Jerusalem mit Ephesus" (90), falls der Apokalyptiker mit dem Presbyter Johannes bei Papias identisch ist (88, A. 1) –, zusammen mit den orthodoxen Christen Kleinasiens gegenüber den gnostischen Heidenchristen die rechtgläubige Kirche neu aufbauten (91ff.). „Orthodoxie und Häresie stritten sich hier um das paulinische Erbe", und „das Gefühl dafür, wem es zu verdanken war", ging verloren (91).

Unter diesem Aspekt sieht Walter Bauer nun auch die Johannesbriefe. Daß der 1. und 2. gegen die doketische Gnosis kämpfen, ist deutlich. „Die Rechtgläubigkeit erscheint hier ganz in die Verteidigung gedrängt." „Lediglich von strengster Absperrung wird das Heil erwartet" (96). Vielleicht sind gar nicht die Häretiker ausgeschieden, „sondern die Orthodoxen" haben „sich zurückgezogen..., um zu erhalten, was sich irgend noch vor der Verstrickung in ‚die Welt' bewahren läßt" (96f.). Der 3. Joh. warnt zwar nicht vor Irrlehrern. Da er aber wohl vom selben Verfasser wie der 2. herrührt, muß Diotrephes als ein ‚Ketzerhaupt' angesehen werden, als ein ketzerischer Bischof, der nun seine

Gemeinde ebenso abschließt wie der ‚Älteste'. Die fünfmalige Versicherung des Presbyters, daß er und die Seinen „sich im Besitz der ‚Wahrheit' befänden" zeigt, daß hier nicht bloß „persönliche Reibereien" vorliegen: der 3. Joh. ist ein „Versuch kirchlicher Führer, auf andere Gemeinden Einfluß zu gewinnen um ihren Gesinnungsgenossen in deren Schoß Hilfe zu bringen" und „wenn möglich darüber hinaus" ihnen „das Übergewicht zu verschaffen" (97).

Das Geschichtsbild Bauers, das hier skizziert wurde, ist sehr eindrucksvoll Zweifellos hat es bisher übersehene oder doch unterbewertete Faktoren zur Geltung gebracht. Aber ist nicht – wie das bei solchen Revisionen des Überkommenen leicht geschieht – das Neue manchmal überbetont oder hier und da das argumentum e silentio dafür allzu stark in Anspruch genommen?

Walter Bauer konnte freilich 1933 noch nichts vom Pap. 52 wissen. Dieser hat aber gezeigt: das 4. Evangelium war in Ägypten bereits während des ersten Viertels des 2. Jh.s bekannt. Vielleicht darf man (wie das soeben F.-M. Braun O.P. in seinem Werk „Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne", Paris 1959, 87–94 getan hat) das ‚Unknown Gospel' als Beweis dafür verwerten, daß auch die Synoptiker (wenn auch vielleicht nur in einer Art von Evangelienharmonie) in Ägypten nicht unbekannt waren. Damit ist es unmöglich geworden, den ägyptischen Christen der Frühzeit nur gnostische Evangelien zuzuschreiben. Denn das Johannesevangelium ist, trotz mancher gnostisch anmutenden Züge, kein gnostisches Evangelium.

Daß der monarchische Episkopat im Kampf gegen die Gnosis eingeführt wurde, ist freilich allgemein anerkannt. Aber der Gedanke, Ignatius habe sich dafür so leidenschaftlich eingesetzt, weil mit Hilfe dieses Episkopats auch eine orthodoxe Minorität herrschen konnte, will uns nicht überzeugen: mutete er nicht Ignatius eine allzu kühle – soll man sagen: kirchenpolitische? – Reflexion zu? Und obendrein gab eine solche Verfassung auch den Gegnern eine große Chance; denn auch ein gnostischer Bischof (wenn es solche gab) konnte dann eine Gemeinde beherrschen, ohne die Mehrheit hinter sich zu haben.

Bauer rechnet allerdings mit solchen gnostischen Bischöfen, z. B. für Philippi, weil der Polykarpbrief dort überhaupt keinen Bischof erwähnt. Aber dieses Argumentum e silentio trägt ebensowenig wie die Interpretation von Polyk. Phil. 1, 1; G. Bornkamm deutet diesen Vers 675, A. 157: „Polykarp und die Presbyter, die es mit ihm sind". Dann würde sich Polykarp bescheiden als einen *συμπρεσβύτερος* bezeichnen, und wenn in Philippi noch ein *πρεσβυτέριον* regiert hätte, so würde das aufs beste zu Bauers These passen, daß der monarchische Episkopat damals in Kleinasien und Mazedonien noch keineswegs die Regel war.

Die sieben Sendschreiben der Apokalypse beweisen freilich, daß manche der sieben Gemeinden von der Gnosis bedroht waren, andere jedoch nicht. Aber warum hätte der Prophet Johannes, wenn er diese Botschaft Christi aus

richtete, dabei des Paulus gedenken müssen? Sie bewegte sich doch auf einer Ebene, wo der erhöhte Christus mit den Engeln der Gemeinde spricht – was sollte da die Erinnerung an Paulus, der überdies die ephesische Gemeinde bereits vorgefunden, aber nicht gegründet hatte (vgl. meinen Kommentar zur Apg., 12. Aufl. 483). Auch daß Johannes (nicht Paulus) beim Passafeststreit von den Kleinasiaten nicht ins Treffen geführt wurde, sollte man vielleicht vorsichtiger als F.-M. Braun 338 geltend machen. Diese Generation beantwortete die Frage der Autoritäten eher mit der Logik eines Reliquiendenkens: nicht der einst irgendwo lehrende Apostel zählt, sondern der begraben anwesende, und das sind für Rom Petrus und Paulus, in Kleinasien aber Philippus und Johannes. Wobei die Apostolizität dieses Johannes vielleicht ebensowenig gesichert ist wie die des Philippus.

Damit kommen wir nun zum 2. und 3. Joh. Bauer hat selbst bemerkt, daß der 3. Joh. dem Diotrephes keine Ketzerei nachsagt – wie anders müßte die Polemik lauten, wenn Diotrephes die Fleischwerdung Jesu Christi geleugnet hätte! Statt dessen wird ihm das *φλυαρεῖν* über den Presbyter vorgehalten und die Weigerung, den Brief des Presbyters zu verlesen und die von diesem empfohlenen Missionare aufzunehmen. Die formelhafte Verwendung des Begriffes *ἀλήθεια* im Munde des Presbyters besagt keineswegs, daß damit die „Wahrheit" dem Diotrephes abgesprochen wird (s. dazu u. S. 283). Auf diese Weise läßt sich also der Gedanke Bauers, den Gegensatz von Orthodoxie und Gnosis für die Erklärung des 2. und 3. Joh. fruchtbar zu machen, nicht durchführen. Aber hilft er nicht, sozusagen in der Gegenrichtung verwendet?

B IV: Die ‚dogmatische' Erklärung (2. Variante)

Als Ernst Käsemann Bauers einstigen Lehrstuhl in Göttingen übernahm, wählte er den 3. Joh. zum Thema seiner Antrittsvorlesung. Auch er erklärte den Konflikt zwischen dem Presbyter und Diotrephes aus einem dogmatischen Motiv. Aber er stellte dabei Bauers These auf den Kopf: Diotrephes avancierte zum Vertreter der Orthodoxie, der Presbyter aber geriet in den Verdacht der Ketzerei. Das ergab eine im einzelnen höchst verschiedene Auslegung des Briefes, die für Käsemann zugleich den Schlüssel zum ganzen johanneischen Problem lieferte.

Zunächst legte er den Finger auf die schwächste Stelle in Bauers Interpretation: der Presbyter wirft dem Diotrephes keine Irrlehre vor. Und doch wäre das die wirksamste und zugleich sachliche Anklage gewesen, wenn jener wirklich eine ketzerische Gnosis vertreten hätte. Statt dessen beklagt sich der Presbyter bei Gajus nur darüber, daß Diotrephes ehrgeizig sei (*φιλοπρωτεύων* III 9), häßliche Nachrede gegen den Presbyter führe und dessen

Schreiben samt den von ihm empfohlenen Missionaren nicht zulasse. Dabei hat – nach Käsemann 301 – Diotrephes doch darüber hinaus den Presbyter selbst sogar exkommuniziert. So ist es eigentlich erstaunlich, daß er überhaupt noch hofft, zu einer Gemeindeversammlung zugelassen zu werden und dort seine Vorwürfe gegen Diotrephes vorbringen zu können. Aber daß er ihn der Irrlehre bezichtigen wird, davon fällt kein Wort: „...die Rechtgläubigkeit des Diotrephes ist offensichtlich nicht zu bezweifeln, seine Autorität muß grundsätzlich anerkannt werden und wird darum auch von der Gemeinde anerkannt, zu welch drastischen Maßnahmen er immer greift" (298). Warum hält der Presbyter eigentlich an einem Kontakt fest, der einem Sektenhaupt und dessen Gemeinde gegenüber doch ganz und gar nicht am Platze war (297)? „Warum bagatellisiert er den ganzen Konflikt, indem er ihn auf ein persönliches Geleise abschiebt" (ebd.)?

Käsemann antwortet: Das erklärt sich nur daraus, daß nicht die Orthodoxie des Diotrephes bestritten war, sondern die des Presbyters. Er stand im Geruch der Ketzerei! Wie rechtfertigt Käsemann diese völlige Umkehr der Bauerschen These?

Der Presbyter war kein Apostel – warum sollte sich ein solcher ‚Presbyter' nennen? Aber er war auch nicht jener Presbyter von Euseb, h.e. III 39, 4! „Diotrephes müßte nicht allein eine ‚autorité quasi dictatoriale' (so Goguel 253) besessen haben, er müßte geradezu ein unzurechnungsfähiger Despot und die Gemeinde seiner Willkür ohnmächtig ausgeliefert gewesen sein, hätte er sich unangenehme Wanderprediger durch Exkommunikation vom Halse geschafft und auf diese Weise außer dem Presbyter und dessen Boten auch die mit seinen Gegnern sympathisierenden Gemeindeglieder unschädlich gemacht" (295). Darum erklärt Käsemann die Selbstbezeichnung des Presbyters ganz anders: er war einer der Presbyter des Diotrephes gewesen und wurde wegen seiner Lehre exkommuniziert, die der Gnosis verdächtig war (301). Denn der Presbyter hat nicht nur die Johannesbriefe verfaßt, sondern auch das Johannesevangelium, und darin findet sich genug, was gnostisch mißverstanden werden kann. Aber der Presbyter hat nicht klein beigegeben, sondern den Zweifrontenkrieg ebenso mutig aufgenommen wie einst der gegen Judaisten und Gnostiker kämpfende Paulus: er führte den Kampf mit seinem Bischof und zugleich mit der Gnosis. Sie wollte er gerade dadurch überwinden, daß er auf ihre Fragestellungen einging. Daß er diesen ungleichen Kampf durchstehen konnte, verdankte er der Wirkung des 4. Evangeliums. „Der Presbyter ist ein christlicher Gnostiker, der die unvorstellbare Kühnheit besitzt, ein Evangelium des von ihm erfahrenen, in die Welt der Gnosis hineinsprechenden Christus zu schreiben" (302). Mochte ihn Diotrephes deswegen als Gnostiker diagnostiziert und exkommuniziert haben, „er hat nicht zu verhindern vermocht, daß die Schriften seines Gegners, vielleicht

nach einer kirchlichen Überarbeitung, triumphalen Eingang in die kirchliche Gemeinde fanden". Von da aus erklärt Käsemann, daß diese Schrift „keinen expliziten Kirchenbegriff entfaltet" (ebd.). Wie sollte sie, da ja der Presbyter ausgestoßen war und nur auf ‚die Seinen', ‚die Freunde' verweisen konnte (Ausdrücke, die sich später immer wieder die Konventikelfrömmigkeit angeeignet hat)? „Die johanneischen Schriften weisen auf eine ecclesiola in ecclesia als sie tragende Gemeinschaftsform hin." Freilich „nur gezwungenermaßen lebte man in der Form des Konventikels als dem Stand unter der Kritik der Orthodoxie" (303). Denn der Presbyter sah klar „die weltweite Aufgabe der christlichen Botschaft". Hatte er doch nicht nur einen eigenen kirchlichen Verband „neben der rechtgläubigen Gemeinde organisiert", sondern auch eine eigene Heidenmission ins Leben gerufen, immer noch in der Hoffnung, daß sich einmal die Orthodoxie mit ihm aussöhnen wird (301). Denn er verstand sich selbst als rechtgläubig und erblickte „im Doketismus eine Manifestation des Antichrist" (302). Aber die bischöfliche Kirche berief sich gegenüber den Irrlehrern auf die Amts- und Sukzessionstheorie; er dagegen rechtfertigte sie nicht, indem er eine Beziehung zu den Aposteln konstruierte. Vielmehr stellte er im Lieblingsjünger den idealen Zeugen dar, mit dem er selbst geradezu verschmolz. Denn er selbst ist zum Augen- und Ohrenzeugen jenes ‚Christus praesens' geworden, der das eigentliche Thema des 4. Evangeliums ist. D.h. aber: der Presbyter hat zur Tradition ein dialektisches Verhältnis: „Alle Tradition hat Sinn nur als Aufruf, die Stimme des gegenwärtigen Christus zu hören." Sie kann den Geist nicht ersetzen und den Christus praesens nicht überflüssig machen. „Der Christus praesens legitimiert die Tradition, nicht umgekehrt" (309f.). „Allein der Glaube weiß um die Kontinuität der Kirche, die menschlich nicht gesichert ist, weil sie allein durch das Handeln des sich gleichbleibenden Herrn gesichert wird, der sich jedem Geschlecht neu offenbaren will" (310).

Das verstand Diotrephes als eine Berufung auf den persönlichen Geist, die „jede kirchliche Ordnung zerbrach, an die Stelle kirchlicher Lehre wilde Spekulation setzte und die Gemeinde zur Stätte des Individualismus und Enthusiasmus machte" (ebd.). *Darum* hatte er den Presbyter exkommuniziert, diesen „Schrittmacher zur Gnosis", nicht aus Machthunger, sondern als Repräsentant der frühkatholischen Kirchenordnung, der aus gesamtkirchlicher Verantwortung handelt. Ob der Bischof oder der Presbyter sachlich recht hatte, kann der Historiker nicht entscheiden, sondern nur der Theologe in einer persönlichen Entscheidung beantworten (311), indem er den Presbyter entweder für einen Ketzer oder für einen echten Zeugen erklärt.

Diese fascinierende Vision hält – leider – der nüchternen Nachprüfung nicht stand. Daß Diotrephes den Presbyter exkommuniziert hat, daß dieser überhaupt exkommuniziert ist, steht nirgends. Wenn aber ein dogmatischer

Dissensus den Bischof zu solchem Handeln veranlaßt hätte, dann konnte ihm doch der Presbyter nicht bloß ein *λόγοις πονηροῖς φλυαρεῖν* (III 10) vorhalten! In Wirklichkeit teilt Käsemanns Entwurf hier eben jene Schwäche, die er dem Bauerschen vorgeworfen hatte: der als Irrlehrer exkommuniziert Presbyter hätte darüber nicht schweigen können. Diotrephes machte sich freilich keiner gnostischen Verirrung schuldig, aber damit war er – die Logik des Käsemannschen Presbyters vorausgesetzt – keineswegs rechtgläubig: er hätte ja den Christus praesens an eine tote Tradition verraten.

Nebenbei bemerkt: Käsemann ist, wie das schon Michaelis (299) und Bornkamm (671. A. 121) gesehen haben, mit dem Begriff „exkommunizieren" etwas großzügig umgegangen; Käsemann schreibt zu II 10 nämlich (297): „Der Presbyter bedient sich hier der gleichen Waffe, wie Diotrephes, nämlich der Exkommunikation." Exkommunizieren konnte man nur Mitglieder der eigenen Gemeinde, nicht aber zureisende fremde Brüder. Aber das ist nicht so wichtig. Dagegen kommt es auf anderes entscheidend an.

Die Theologie des Presbyters hat Käsemann erschlossen, indem er ihm die Abfassung des 4. Evangeliums zuschrieb – freilich nur „vorläufig" (298, A. 5). Allerdings meint Käsemann, das mache nicht viel aus: „Für meine Problematik spielt es ... keine entscheidende Rolle, wenn man die" (johanneischen) „Schriften auf den Kreis einer Schule verteilen müßte, da der Konflikt mit Diotrephes seine exemplarische Bedeutung auch dann behielte" (ebd.). Aber so einfach steht es wohl doch nicht. Falls das oben (S. 7f., 14f., 29. 33ff.) Erarbeitete zutrifft, dann setzen die Johannesbriefe das Evangelium voraus, ohne es doch theologisch zu erreichen. Sie spiegeln nicht nur eine gänzlich gewandelte äußere Lage wider (nicht die von den Juden repräsentierte Welt wird mehr bekämpft, welche nicht an Christus glauben will, sondern der Kampf gilt einem falschen Christusbekenntnis), nein, sie verraten auch ein anderes, engeres, ‚verkirchlichtes' Denken. Wenn aber der Presbyter das provozierende 4. Evangelium nicht verfaßt hätte, dann konnte ihn Diotrephes auch nicht deswegen exkommuniziert haben!

Nach Käsemann ist der Presbyter mit den Seinen wider Willen in die Haltung eines Konventikels gedrängt worden. Damit läßt sich jedoch schwerlich erklären, daß das 4. Evangelium keine explizite Lehre von der Kirche bringt (man käme bestenfalls zu einer rein psychologischen Erklärung). Die Ekklesiologie des Johannesevangeliums geht folgerichtig aus dem hervor, was Käsemann mit einem einprägsamen Terminus die Lehre vom „Christus praesens" nennt. Aber man muß sich überdies fragen, ob bei Käsemanns Deutung des 2. und 3. Joh. nicht – wenn auch anders gewendet – Harnacks Sicht der Lage mit dessen Deutung der ‚Freunde' nachwirkt. Auch Käsemann ist ja bereit, dem Presbyter eine über die eine Gemeinde weit hinausreichende Wirkung zuzugestehen, „der einen Gemeindeverband und eine Missionszentrale leitet und

höchst aktiv Kirchenpolitik treibt, indem er in fremden Gemeinden Stützpunkte seiner Organisation zu gründen versucht" (301). Setzen die Briefe wirklich einen derart weiten Horizont voraus?

Nicht überzeugt hat endlich Käsemanns Auslegung des *πρεσβύτερος* auf einen (exkommunizierten) Presbyter des Diotrephes. Man sieht tatsächlich nicht ein, was einen solchen dazu bewegt haben sollte, den Ton derart auf dieses Amt zu legen, daß er seinen eigenen Namen zu nennen unterließ. In der Theologie des Presbyters, wie sie Käsemann sieht, liegt nicht der geringste Anlaß vor, das Presbyteramt des Briefschreibers zu betonen, der sich ja gerade nicht wie Diotrephes auf eine ‚Amtstheorie' stützt. Will man sich also nicht in tiefenpsychologische Spekulationen darüber verlieren, was das Trauma des unverdienten Amtsverlustes in der Seele des Presbyters angerichtet hat, dann bleibt das rätselhafte *ὁ πρεσβύτερος* auch in dieser Variante der dogmatischen Erklärung widerspenstig. Obwohl ihr Rudolf Bultmann (839) seine Sympathie ausgesprochen hat, wird der – freilich aus sehr verschiedenen Quellen fließende – Widerspruch von Michaelis (297–300), Schnackenburg (266f.) und G. Bornkamm (671, A. 121) diesem Geniestreich gegenüber im Recht bleiben.

B V: Die Erklärung der Johannesbriefe als Fiktionen

Neben diesen vier Erklärungen hat eine fünfte wenig von sich reden gemacht. Emanuel Hirsch hat sie 1936 in seinen „Studien zum vierten Evangelium" (bes. 177ff.) vorgelegt. Nach ihm hat jemand zwischen 130 und 140 (177) das 4. Evangelium „als Werk eines mit Vollmacht redenden Jüngers Jesu, der Jesus selbst gesehen hat und die Wahrheit bezeugt", in die kleinasiatische Kirche einzuführen versucht. Dafür hat er es im kirchlichen Sinne überarbeitet und den 1. Joh. abgefaßt (174): dieser soll den Eindruck erwecken, „vom Verfasser des ursprünglichen vierten Evangeliums geschrieben" zu sein (172). Dieser Brief ist nun sehr bald „von späterer Hand erweitert" worden, die gegenüber der ersten sich „etwas moralisch-asketischer und etwas sakramentaler und etwas mehr das Eschatologische hervorhebend" erweist und noch leidenschaftlicher gegen die Ketzer ist (171). Diese „zweite Hand im ersten Brief" hat nun auch die beiden Presbyterbriefe geschrieben mit dem Interesse, „die Ketzerbekämpfung zu verschärfen" (177). Immerhin gibt Hirsch zu: „Das Motiv der Ergänzung des ersten und die" (der?) „Hinzufügung der beiden anderen Briefe ist schwer zu erraten. Diotrephes und Demetrius werden Anspielungen auf in der Erinnerung damals noch nicht verblaßte Gestalten der domitianischen Zeit sein, können aber auch Erfindungen novellistischer Art sein" (ebd.). Zur Überschrift des 2. und 3. Joh. schreibt Hirsch: „Da ist nichts weggeschnitten, da gebraucht kein Presbyter seine bloße Amts-

bezeichnung (was sinnlos wäre). Sondern da schreibt der Urheber der beiden Briefe ein Rätsel hin und weiß, seine kleinasiatischen Leser werden schon erkennen, daß hier der große kleinasiatische Zeuge schreibe, der in besonderem Sinne ‚der Presbyter' gewesen sei" (178). „Die Arbeit ... der ersten Hand ... ist nie für sich allein verbreitet gewesen" (ebd.).

Wenn eine Annahme mit dem Anspruch auftritt, daß „auf der weiten Welt allein sie den ersten Johannesbrief... als ein sinnvolles Schreiben zu begreifen vermag" (175) und von einem paläographischen Faktum widerlegt wird, dann ist das schmerzlich. Aber ausgerechnet das ist dieser Hypothese widerfahren, als die Schriftsachverständigen den Papyrus 52 mit seinen wenigen Versen aus Joh. 18 auf das erste Viertel des 2. Jh.s datierten. Denn wenn damals schon eine Abschrift des Johannesevangeliums existierte, das nach Hirsch 185 doch „nicht allzulange vor 140 in Kleinasien... als ein vorher unbekanntes neues Buch aufgetaucht" ist, dann bricht eben die Hypothese vor einem Papyrusfetzen zusammen (nicht nur Hirschs Hypothese ist es damals so ergangen).

Allerdings muß man weiter sagen: die Art, wie Hirsch die Gestalten des Diotrephes und Demetrius als entweder noch nicht verblaßte Erinnerungen aus domitianischer Zeit oder als bloße novellistische Erfindung erklärte, befriedigt auch nicht. Wenn schon jemand den großen Presbyter des Papiaszitats hier andeuten wollte, dann wäre es nicht sehr geschickt von ihm gewesen, diesen Presbyter in einem nicht gerade rühmlichen Duell mit einem Diotrephes darzustellen. Gerade das spricht ja gegen die auch sonst gelegentlich geäußerte Vermutung einer Pseudonymität dieser beiden Briefe, daß der „Presbyter" keineswegs die majestätische oder doch wenigstens die tragische Rolle spielt, die ihm Zahn und Harnack zugedacht haben. Für eine Fälschung (an die man z. B. wegen des weitgehenden Fehlens der Eigennamen, besonders im 2. Joh., denken könnte) kommt der Presbyter allzu schlecht weg. Aber damit gelangen wir schon zu den noch offen bleibenden Fragen.

B VI: Offene Fragen

Was bei all diesen Deutungsversuchen offen geblieben ist, läßt sich vielleicht bei einem Gang durch den 2. und 3. Joh. selbst aufweisen. Klammern wir dabei den vielumstrittenen Begriff des ‚Presbyters' vorerst aus (wir kommen später zu ihm), und setzen wir beim 3. Joh. ein.

Dieser Brief beginnt mit der Anrede des Adressaten Gajus. Sie lehrt uns freilich zunächst nichts, denn der Name war damals so häufig wie heute Müller oder Schulze. So bleibt für uns vorerst der Eindruck der Namenlosigkeit. Dieser Gajus wird hier – wie dann in V. 2, 5 und 11 – *ἀγαπητός* genannt. Dieses Wort bezeichnet in den Synoptikern nur Jesus als Gottes geliebter

Sohn (das wird auch von Mk 12, 5/Lk 20, 13 gelten; in Logion 65 des Thomas-evangeliums steht nur *υἱός*, wie Mt 21, 37). Im 4. Evangelium fehlt dieses Wort. Seit den Paulinen wird es als Anrede von Christen häufig und scheint sich steigender Beliebtheit zu erfreuen. Als Anrede der *κυρία* im 2. Joh. paßte es natürlich nicht. Dem Gajus wird versichert, daß ihn der Presbyter *ἐν ἀληθείᾳ* liebe. Das vieldeutige Wort *ἀλήθεια* kann – so wohl in V. 12 – Christus selbst meinen. Hier dagegen scheint es zugleich zu besagen „als einen Christen" und „wirklich". Die Versicherung der Liebe wird in V. 2 unterstrichen durch die Erwähnung der Fürbitte (*εὔχομαι* als bloßes ‚wünschen' – so Schnackenburg 286, A. 3 – paßt für einen so christlichen Brief wie diesen nicht). Diese wird dem Konventionellen dadurch entnommen, daß gerade das Wohlergehen der *ψυχή* des Gajus als sicher gilt und dem entsprechend ein Wohlergehen in jeder Hinsicht erbeten wird. Woher weiß der Schreibende, daß Gajus ‚seelisch' auf dem rechten Wege ist? V. 3 antwortet darauf: der Presbyter hat von zurückkehrenden Wanderpredigern in der Gemeindeversammlung gehört, daß Gajus diese Brüder – die doch fremd waren – gastlich aufgenommen hat – damit ‚wandelt er in der Wahrheit'. Aber so direkt redet der Briefschreiber nun doch nicht. Er schließt nämlich diese Mitteilung in den anderen Gedanken ein, daß er sich über dies Verhalten des Gajus sehr gefreut habe und keine größere Freude kenne, als wenn sich seine *τέκνα* – zu diesen ihm verbundenen Christen wird damit auch Gajus gerechnet, ohne daß er selbst direkt als *τέκνον* angeredet wird! – derart bewähren. Erst in V. 5f. wird deutlich, worauf die vorsichtig umschreibenden Sätze eigentlich zielen; zugleich wird aber auch hier sichtbar, daß diese Anerkennung des Gajus die Aufforderung vorbereitet, diesen wandernden Brüdern weiterhin zu helfen. Da sie als christliche Missionare von den Heiden keine Unterstützung annehmen dürfen (vgl. Mt 10, 8), sind sie auf christliche Gastgeber angewiesen – Juden scheinen dafür nicht in Frage zu kommen – und deshalb nun besonders bedürftig, weil Diotrephes ihre Aufnahme verhindert.

In diesem Zusammenhang wird – wie schon Schnackenburg 291 sah – das an sich blasse „ich habe der Gemeinde" (scil. des Gajus) „etwas geschrieben" farbig: der Presbyter hatte für diese Wanderprediger an die Gemeinde des Diotrephes einen Empfehlungsbrief gesandt. Aber Diotrephes – mit *φιλοπρωτεύων* wird anerkannt, daß er faktisch die Gemeinde führt, und zugleich seine Gemeindeleitung als fragwürdig hingestellt – hat die Verlesung dieses Briefes ebensowenig zugelassen (*οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς*) wie die Überbringer des Empfehlungsschreibens selbst. Daß *ἐκβάλλω* hier ‚aus der Gemeinde ausschließen', ‚exkommunizieren' meint, sollte man nicht bestreiten (gegen Schnackenburg 293). Aber zugleich muß man das Präsenz beachten: die Handlung des Diotrephes wird nicht als eine vollendete, in der Vergangenheit liegende bezeichnet. Wahrscheinlich drückt dieses Präsenz nur, rhetorisch

übertreibend, eine Drohung aus. Damit würde auch die Schwierigkeit entfallen, daß dann Gajus eigentlich auch schon von Diotrephes exkommuniziert sein müßte (und das brauchte ihm der Presbyter nicht erst mitzuteilen). Es geht freilich ein besonderes Risiko ein, wenn er die Brüder nun erneut aufnimmt. Gerade darum wird er von dem Presbyter auch so sehr gelobt und gemahnt.

Daß sich der Presbyter durch die Zurückweisung seines Briefes – anscheinend war sie mit kränkenden Äußerungen des Diotrephes verbunden (V.10) – persönlich zurückgewiesen fühlt (V. 9), ist nur zu verständlich. Er hofft allerdings, bei einem Besuch der Gemeinde dem Diotrephes dessen unchristliches Verhalten – *τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ* – vorhalten zu können. Aber damit wäre den Missionaren ja nicht geholfen, die gerade jetzt kommen und Unterstützung brauchen! Deshalb ermahnt V. 11 den Gajus, nicht dem schlechten Beispiel (des Diotrephes) zu folgen, sondern sich der Brüder anzunehmen (*ἀγαθοποιῶν*). Das spricht der Presbyter freilich in einer dem Tagesstreit entrückten allgemeinen Wendung aus. Diese Aufforderung leitet über zu der Empfehlung des Demetrius, der wohl diesen Brief überbringt und – sogar mit einer dem 4. Evangelium 19, 35 entnommenen Wendung – aufs höchste (*ἀλήθεια* hier = Christus!) gelobt wird. Man braucht nicht anzunehmen, daß er mit einer ganzen Schar von Missionaren angerückt kommt. Vielleicht sind es nur zwei Männer, welche an die Tür des Gajus klopfen. Harnack hat leider das Ganze in eine falsche Perspektive gerückt.

Der nun folgende Schluß wirkt formelhaft, wenn man den Abschluß des 2. Joh. kennt. Man erkennt dann auch, daß das baldige Kommen und Reden von Mund zu Mund (V. 14 = 2. Joh. 12) eine Formel ist und als solche keine Belastung durch allzu viele historische Hypothesen verträgt – noch Käsemann 301 spricht, von Harnack beeinflußt, von der Leitung einer Missionszentrale. Aber mit historischen Folgerungen sollte man auch die Erwähnung der Freunde in V. 15 nicht strapazieren: in einem Privatbrief, wie es dieser ist, hat der Gruß der Freunde einen guten Sinn. Unpassend aber wäre die Erwähnung der Gemeinde, weil sie hier nicht handelnd auftritt. Daß nur noch einzelne in der Gemeinde, des Presbyters zu ihm stehen (Harnack 13), ist ebenso in den Brief hineingelesen wie die besondere ‚Partei' des Presbyters, die Büchsel und Windisch hier finden (vgl. Schnackenburg 296). Das formelhafte *κατ' ὄνομα* klingt uns leicht persönlicher, als es ist.

Wenn man einmal die Wendungen der Erbauungssprache abzieht, dann merkt man: dieser Brief ist erstaunlich geschlossen und zielstrebig. Er hat trotz der erbaulichen Einkleidung mancher Gedanken – nichts von der mäanderhaften Ungreifbarkeit des 1. Joh. an sich. An ihn erinnern freilich gewisse ‚johanneische' Wendungen; aber hier wie dort hat das 4. Evangelium Pate gestanden. Dessen ‚Hochwort' *ἀγάπη* ist im Begriff, hier zur Alltagsmünze

u werden. Formen wie *μειζοτέραν* (V. 4) und *οἶδας* (V. 12) sind niere Koine; Joh. schreibt 1, 50; 5, 20; 14, 12 *μείζονα*! Was an Ansprüchen es Presbyters sichtbar wird, geht nicht über den eines Gemeindeleiters hinus, der die von freiwilligen Missionaren seiner Gemeinde ausgeübte Tätigeit begünstigt. Von einer provinzialen Missionsorganisation ist nichts zu sen. Daß die Missionare ihre Tätigkeit auf das Gebiet einer fremden Gemeinde ausdehnen, wird von dieser – durchaus begreiflich – nicht mit Freuden gesehen; das ist ja ein Eingriff in ihren eigenen Bereich. Ob die Gemeinde des Diotrephes diese Missionsaufgabe ebenso fleißig wahrgenommen hat oder nicht, ist nicht das Entscheidende (vermutlich nicht, denn sonst hätten die fremden Missionare gar keinen Anlaß, dorthin zu gehen). Insofern ist der Hinweis von Schnackenburg auf das ‚Organisatorische' (266 und Münchener Theol. Zeitschr. 4, 1953, 23) durchaus berechtigt; nur kann man damit nicht die Verfasserschaft des Zebedaiden retten. Daß Schnackenburg dem Diotrephes trotz des *οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς* und *λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν* eine korrekte Amtsführung zugesteht, dürfte allerdings ein wenig zuviel des Guten sein.

Von Irrlehre ist im ganzen Brief nicht die Rede. Daß Gajus ‚in der Wahrheit wandelt', besagt nicht, daß er eine besondere Lehrform vertritt, sondern nur, daß er seine Christenpflicht gegenüber den Wanderpredigern erfüllt. Weder Diotrephes noch der Presbyter geraten in den Verdacht der Irrlehre; daß der Presbyter exkommuniziert ist, steht auch nicht zwischen den Zeilen. Wie könnte er sonst hoffen, in der Gemeindeversammlung dem Diotrephes Vorhaltungen machen zu können? Wenn der Presbyter eine Nachbargemeinde leitete, dann wären die persönlichen Reibereien sehr wohl verständlich. Käsemann meint 297 freilich: hier (in 3. Joh. 9f.) wird „der ganze Konflikt auf ein persönliches Geleise abgeschoben und damit bagatellisiert". Wenn man jedoch darauf verzichtet, im Presbyter endlich den Verfasser des 4. Evangeliums kennen zu lernen oder ihn sogar als Prediger des simul justus, simul peccator zu begrüßen (und zu diesem Verzicht werden wir uns wohl entschließen müssen; s. o. S. 31 ff.), dann bleibt tatsächlich „purely e question of order" übrig, wenn auch vielleicht nicht ganz im Sinne von Dodd (165).

Verträgt sich damit der 2. Joh., als dessen Absender ja auch *ὁ πρεσβύτερος* zeichnet? Empfängerin ist diesmal eine Gemeinde, bildhaft bezeichnet als „auserwählte Herrin und deren Kinder" (die Deutung auf eine kinderreiche Dame ist seit Dölger endgültig antiquiert; die Anrede einer weltlichen Gemeinde, einer *πόλις*, als *κυρία* wird hier auf die kirchliche übertragen). Daß der Presbyter diese Christen nicht als seine eigenen *τέκνα* anspricht, macht deutlich, daß sie nicht ihm ihr Christentum verdanken (darum ist in V. 8 die Lesart *εἰργάσασθε* bei A pm latt sy Irlat der von B* (𝔓 al) syhmg *εἰργασάμεθα* vorzuziehen, welche dem Presbyter deren Bekehrung zu-

schreibt: Schnackenburg 279; die weiteren Änderungen weniger Handschrif
ten *ἀπολέσωμεν* und *ἀπολάβωμεν* beziehen dann die Mahnung erbaulich
auf alle Leser). Das *ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ* aus 3. Joh. 1 kehrt wieder, abe
zugleich gemildert, erweitert und unterstrichen durch „und nicht ich allein
sondern auch alle, welche die Wahrheit erkannt haben" = alle Christen. Di
Wendung verrät nichts Konventikelhaftes; sie ist kirchliche Floskel dort, w
das 4. Evangelium *die* Autorität ist und den Sprachgebrauch beeinflußt. Da
in V. 2 hinzugefügte *διὰ τὴν ἀλήθειαν* besagt nicht nur, daß der Pres
byter und alle guten Christen die Adressaten wegen des Christusgeistes in die
ser Gemeinde lieben (Schnackenburg 275f.); das zeigt das folgende *μένουσαν*
Es führt den Gedanken verselbständigend weiter in dem Sinne, der dann i
„sie wird in Ewigkeit mit uns sein" ausdrücklich erscheint. Der Briefschreibe
hat bereits sein eigentliches Thema vor Augen, das er freilich erst in V. 10
aussprechen wird. Das *μεθ' ἡμῶν ἔσται* erlaubt dann in V. 3 den Über
gang zu dem mit 1. Tim. 1, 2 und 2. Tim. 1, 2 übereinstimmenden Segens
wunsch, der allerdings hier, vor allem durch das – fast wie angeklebt wirkend
– „in Wahrheit und Liebe" noch erweitert wird. Schon in diesem Abschnit
bemerkt der aufmerksame Blick wieder jene enge Verbundenheit und zie
bewußte Führung der einzelnen Aussagen, die uns bereits im 3. Joh. entgeger
getreten waren.

Erst mit dem – uns schon aus 3. Joh. 3 bekannten – *ἐχάρην λίαν* in V.
nähert sich der Presbyter seinem eigentlichen Anliegen, das er allerdings er
in V. 8ff., nach einer sehr vorsichtigen Vorbereitung, aussprechen wird. E
hat – auf diese Weise ist sein Kontakt mit der Adressatengemeinde zustand
gekommen – einige ihrer Mitglieder kennengelernt und in ihnen gute Christe
gefunden, die ‚in der Wahrheit wandeln'. Was das in concreto bedeutet (und
hat einen sehr konkreten Sinn wie alles, was der Presbyter hier schreibt;
besagt nämlich, daß sie nicht von der doketischen Ketzerei angesteckt sind
wird erst allmählich sichtbar. Die Anerkennung dieser Christen bezeichn
zugleich die gegenseitige Übereinstimmung und ein Lob dieser anderen G
meinde. Mit „und jetzt bitte ich dich, Herrin" (V. 5) kommt dann der Au
takt zur Bitte des Presbyters. Gegen das Mißverständnis, der Presbyter wol
ein neues Gebot einführen, wird sie gesichert durch die Erinnerung dara
daß es sich um ein altes Gebot handelt (vgl. Joh. 13, 34!). In Wirklichke
will der Presbyter angeblich nur das christliche Liebesgebot in Anspruch ne
men. Dessen Inhalt ist aber nach V. 6 die Erfüllung der Gebote . Das Gebot
hier geht der Presbyter in den Singular über, weil er nur von einer praktisch
Forderung sprechen will – soll im Wandel erfüllt werden. Bevor wir aber en
lich erfahren, was denn eigentlich gefordert wird, beschreibt V. 7 erst den ko
kreten Anlaß, aus dem der Presbyter diese Weisung einschärft: viele Irrleh
sind in die Welt ausgegangen, die eine doketische Christologie lehren – „d

st der Irreführer und Antichrist". Nun erst kommt (V. 8) der Briefschreiber unmittelbar auf sein Anliegen zu sprechen: die angeredete Gemeinde soll sich nicht von diesen Irrlehrern verführen lassen, sondern mit der des Presbyters eine gemeinsame Abwehrfront bilden. Vermutlich haben die Irrlehrer ein ‚Fortschreiten' (vgl. *πᾶς ὁ προάγων* V. 9) vom traditionellen Glauben zur Gnosis gepredigt. Daß sie damit nicht nur den Sohn, sondern auch den Vater verlieren, entspricht der großkirchlichen, aber nicht der gnostischen Logik, welche genau das Gegenteil behauptete. V. 10 bringt nun endlich die praktische Maßregel, um deren Durchführung es dem Briefschreiber letztlich zu tun ist: man soll Wanderprediger, welche diese gnostische Lehre verkünden, überhaupt nicht zulassen. Ja man soll ihnen nicht einmal die Gemeinschaft des christlichen Friedensgrußes gewähren (woran man den Betreffenden ansieht, daß sie diese häretische Lehre bringen, kann man sich freilich fragen; werden die Fremden vor aller Begrüßung zunächst einer Prüfung ihres Glaubens unterworfen?). Wird das streng durchgeführt, dann müssen die gnostischen Wanderprediger, da sie nirgends Haus und Brot finden, von selber ihren Wanderstab weiter setzen und können der Gemeinde nicht mehr gefährlich werden; die Orthodoxie ist gerettet, wenn der Häretiker wirtschaftlich mattgesetzt wird. Die Ähnlichkeit dieser Situation mit der in 3. Joh. 10 hat offensichtlich Käsemann bewogen, den dritten Brief nach dem zweiten auszulegen.

Damit hat der Presbyter das ausgesprochen, um das es ihm ging. So kann er nun zum Schluß kommen, den er weitgehend wie im 3. Joh. formuliert, nur daß hier noch eine Wendung aus dem 4. Evangelium (15, 11) mit einfließt (sie muß natürlich nicht den dortigen Sinn haben. Es würde sich lohnen, einmal nicht à la H.J. Holtzmann die ‚johanneischen' Wendungen in den Briefen zu verzeichnen, sondern zu untersuchen, welcher Sinn sich damit jeweils beim Evangelisten und in den Briefen verbindet). Das viele, das er angeblich noch zu sagen hat, verschiebt der Briefschreiber auf eine mündliche Aussprache bei einem baldigen Besuch (V. 12). Ein Gruß der von ihm vertretenen Gemeinde – sie wird im Stil der feierlichen Umschreibung in V. 1 als „erwählte Schwester" bezeichnet – rundet das Ganze ab.

Das Schreiben ist, ebenso wie der 3. Joh., sehr genau durchdacht und zielbewußt aufgebaut. Im Grunde hat es nur einen einzigen Inhalt: die mit der Warnung vor den doketischen Irrlehrern begründete Mahnung, jede, aber auch jede Berührung mit diesen strikt zu verhindern. Daß das nicht sofort in die Augen springt, liegt daran, daß der Presbyter sehr vorsichtig zuwege gehen muß, um die fremde Gemeinde nicht zu verletzen – man muß damit rechnen, daß die Gemeinden damals sehr empfindlich waren, wo es um ihre Selbständigkeit ging. Deshalb fällt der Presbyter nicht mit seinem Anliegen ins Haus, sondern kommt erst über einige erbauliche Wendungen, die seinem Appell

alles möglicherweise Kränkende nehmen, zu seinem Ziel. Vom Stil des 1. Joh (sowie dem des Evangeliums) ist unser Brief wieder so verschieden wie der 3. Joh. Sein Anliegen ist freilich von dem des anderen Briefes ganz verschieden: der dritte Brief unterstützt die Heidenmission, dieser dagegen kämpft gegen die Gnosis. Daß dabei einmal eine ähnliche Lage eintreten kann – wandernde Prediger werden nicht zugelassen –, berechtigt nicht dazu, eine weitergehende Identität anzunehmen.

Es wäre auch verfehlt (mit einigen Kommentatoren wie z. B. Wendt 26) den zweiten Brief in 3. Joh. 9 erwähnt zu sehen. Harnack 11 hat das energisch abgelehnt: dort werde ein Empfehlungsbrief für die eigenen Missionare vorausgesetzt, nicht eine Ablehnung fremder! Diesen Einwand könnte man mit der Überlegung zu parieren suchen: Die Gegnerschaft des Diotrephes werde nicht erst in dem Augenblick aufgeflammt sein, als die Missionare ihren Empfehlungsbrief vorwiesen. Wollte sich der Presbyter an die Gemeinde des Diotrephes wenden, dann konnte er seinen Brief also nicht gut an diesen selbst adressieren. Unter diesen Umständen mußte er eine jene Gemeinde ehrende und den Diotrephes nicht berührende Anrede wählen – so würde sich die eigenartige Umschreibung der Empfängergemeinde in 2. Joh. 1 erklären. Und weiter: es wäre ratsam gewesen, die Missionare indirekt zu empfehlen, indem der Presbyter – vor der doketischen Ketzerei warnend – die Prüfung aller Wanderprediger auf deren Orthodoxie in den Mittelpunkt stellte. Auf diese Weise wäre ja die Rechtgläubigkeit der von ihm empfohlenen Missionare an den Tag gekommen. Aber diese ganze Erklärung ist allzu künstlich, um wirklich zu überzeugen. Und vor allem: wir haben nicht den geringsten Anhalt dafür, daß man diesen Missionaren oder dem Presbyter selbst eine Irrlehre vorwarf. Ihm das 4. Evangelium zuzuschreiben und ihn damit in den Verdacht der Häresie zu bringen (so Käsemann), verbietet sich abgesehen von den schon genannten Gründen deshalb, weil der Pressbyter das Heil in der Vermeidung jedes Gesprächs mit den Gnostikern sieht, der Evangelist aber, wie Käsemann selbst hervorhebt, in deren Welt hineinspricht. Man muß also schon jedem der beiden Presbyterbriefe sein besonderes Anliegen lassen.

Wer ist denn nun aber dieser Presbyter, der in beiden Briefen als Verfasser erscheint? Die oben skizzierten Deutungen gehen mehr oder minder von der altkirchlichen Tradition über den Presbyter aus und interpretieren von da aus jeweils die Aussagen der beiden Briefe. Wir sind hier in B 6 anders vorgegangen: wir haben zunächst – in aller Kürze – diese Briefe selbst befragt, um zu erfahren, was sie uns für ein Bild des Presbyters geben. Dabei kamen wir zu der Vermutung: er ist ein Gemeindeleiter, der sich im 3. Joh. für die Heidenmission auch auf dem Gebiet einer Nachbargemeinde einsetzt und dabei mit deren Leiter Diotrephes in Konflikt gerät, während er im 2. Joh einer anderen Nachbargemeinde die unbedingte Ablehnung gnostischer

Wanderlehrer (vgl. die ‚Apostel' Apk. 2, 2!) nahelegt. So bleibt noch die Frage, ob sich dieses Ergebnis mit den Zeugnissen der Tradition verträgt.

Am besten gehen wir dabei aus von dem berühmten Papiaszitat bei Euseb h. e. III 39, 3f. Die Auslegung dieser Stelle bildet das eigentliche Rückgrat von *Zahns* Theorie (s. o. S. XXX), die heute noch u. a. von *Michaelis* vertreten wird: Papias sei früher einmal selbst ein Schüler der – mit den (12) Aposteln identischen – Presbyter gewesen (h. e. 39, 3). Später habe er sich dann noch zur Ergänzung bei Apostelschülern nach dem erkundigt, was die Presbyter-Apostel gesagt haben und was Aristion und der Presbyter-Apostel Johannes sagen (h. e. 39, 4). Demgegenüber hat *G. Bornkamm* (Artikel *πρέσβυς* Th Wb VI 676–678) behauptet: Presbyter bezeichnet bei Papias wie bei Irenäus und Clemens Alexandrinus „Glieder der älteren Generation, die als Übermittler authentischer Überlieferung und zuverlässiger Lehre gelten" (677). Sie sind im Papiaszitat also nicht mit den Aposteln identisch, sondern mit deren Schülern. Der *πρεσβύτερος Ἰωάννης* ist also nicht der zuvor genannte Apostel Johannes. Sehr wichtig ist Bornkamms Beobachtung: „Diese Methode des Papias, zu einer zuverlässigen Lehre zu gelangen, gleicht... durchaus den Gepflogenheiten der konkurrierenden Gnostiker. Gerade bei diesen ist die Berufung auf einzelne Apostel und die von ihnen gewährleistete Tradition und die Vorstellung von den Aposteln als Lehrern, die einen ‚Schülerkreis' um sich sammeln, der ihre Lehre weitergibt und das mündlich Empfangene literarisch verbreitet, im Schwange" (677). Wer so falsche Vorstellungen von den Aposteln hat wie Papias, kann kein Apostelschüler sein.

Aber Zahns Deutung der Papiasstelle läßt sich mit Hilfe von Zahn selbst widerlegen. Denn er hat gespürt, daß diese Deutung schwache Punkte hat; er gibt selbst zu: „Es ist freilich recht ungeschickt..., daß Papias in diesen Sätzen den Leser nicht darüber orientiert, daß der Apostel Johannes... identisch ist mit dem Presbyter Johannes", der in der zweiten Gruppe von Herrenschülern auftaucht (147). Aber dazu kam eine weitere, mehr verdeckte Schwierigkeit. Papias nennt nämlich an fünfter Stelle – nach Andreas, Petrus, Philippus und Thomas und vor Johannes und Matthäus, also offensichtlich lauter Mitgliedern des Zwölferkreises – den Jakobus. Jeder Leser wird ihn für den Zebedaiden und Bruder des unmittelbar nach ihm genannten Johannes halten. Aber dieser Jakobus ist nach Apg. 12, 2 von Agrippa I. im Jahre 44 hingerichtet worden. Daß von ihm eine besondere Tradition über seine Schüler zu Papias gelangt ist, können wir angesichts dieses frühen Todes kaum erwarten. Das ist Zahn klargeworden. Darum vermutete er (136. 146), dieser Jakobus sei nicht der Zebedaide, sondern der Bruder Jesu! Aber paßt dann dessen Nennung neben die des Zebedaiden Johannes? Offenbar nicht! Deshalb hatte Zahn (145f.) große Lust, sich von Haußleiter (Theol. Literaturblatt 1896,

Sp. 466f.) Schützenhilfe leisten zu lassen. Haußleiter hatte nämlich vorgeschlagen, diese erste Erwähnung des Johannes (ἢ τί Ἰωάννης) als eine spätere Glosse zu streichen. Dann würde der Palästiner Jakobus, der Herrenbruder, neben den Palästinenser Matthäus rücken, und die Symmetrie der sonst paarweise geordneten Namen wäre ungestört. Aber obwohl Zahn von Haußleiters ‚Emendation' schreibt: „Wahrscheinlich genug ist sie" (146), so erkennt er doch an, daß sie nicht ‚sicher bewiesen' ist, und gibt sich mit der Möglichkeit zufrieden, daß sich Papias ungeschickt ausgedrückt hat und der Jünger Johannes neben dem Herrenbruder genannt (145. 147). Er tröstet sich damit, daß der von Papias in der Vorrede angesprochene Freund diesen nicht mißverstehen konnte. Es gibt selbst bei Zahn, über dessen verwegene Apologetik man manchmal den Kopf schütteln muß, wenig Stellen, wo sich diese Apologetik derart überschlägt wie hier: um „die Symmetrie der sonst paarweise geordneten Namen" (145) nicht zu stören, beseitigt Zahn das Brüderpaar Jakobus und Johannes und ersetzt es durch den Herrenbruder Jakobus und den Zebedaiden Johannes!

Aber noch eine zweite Beobachtung zeigt, daß nur ein längerer Abstand des Papias von den Aposteln jene Traditionen erklären kann, die er von seinen Gewährsmännern bekommen hat. Sowohl die von Papias tradierte Legende vom Tode des Judas (deren Unglaublichkeiten Zahn 154 taktvoll verschweigt) wie auch die jüdische Legende von der wunderbaren Fruchtbarkeit des neuen Äons (vgl. Apok. Baruch 29, Zahn 152f.), die bei Papias in christlich erweiterter Form vorliegt (ein Wortwechsel zwischen Jesus und dem Verräter Judas ist hinzugewachsen), erweisen, daß Papias nicht die Apostel selbst derlei gleichen hat erzählen hören; vielmehr ließ er sich von wirklichen oder vermeintlichen Presbyterschülern berichten und traute dieser „lebenden und bleibenden Stimme" allzu gutgläubig.

Damit ist Bornkamms Unterscheidung der Presbyter von den Aposteln im Papiaszitat gegen jeden Zweifel gesichert. Nun bleibt aber noch die Frage, ob ‚Presbyter' = ‚Gewährsmann für apostolische Tradition' zu dem Befund im 2. und 3. Joh. paßt. Bornkamm selbst meint (671; ebenso von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953, 132), der Presbyter „stehe mit seinem Wollen und Wirken noch diesseits jeder kirchlichen Verfassung". Aber der 3. Joh. zeigt, daß in der Gemeinde des Gajus schon so etwas wie eine bischöfliche Verfassung bestand, und der 2. Joh. läßt erkennen, daß sich der Presbyter als Sprecher einer Gemeinde an eine andere Gemeinde wendet. Damit aber wird es wahrscheinlich, daß er Träger eines Gemeindeamtes war und als ‚praeses presbyterii' eine Stellung innehatte, welche der des Diotrephes praktisch entsprach.

Trotzdem können wir auch auf die andere Bedeutung des Begriffs ‚Presbyter' hier nicht verzichten. Wenn wir uns nämlich fragen, warum der Pres-

byter nicht seinen Namen angibt, sondern als Absender nur die Worte *ὁ πρεσβύτερος* hinschreibt, so läßt sich das dann verstehen, wenn er als einer jener ‚Presbyter' galt, die Papias und Irenäus und Clemens als die Hüter und Überlieferer der apostolischen Tradition darstellten. Dazu würde passen, daß er der Gnosis gegenüber die rechtgläubige Tradition vertritt und daß er sich als eine Autorität fühlt. Man muß nicht gleich mit Harnack an die geistige Beherrschung einer ganzen Provinz denken – die Vorsicht, mit welcher der Presbyter an die ‚auserwählte Herrin' schreibt, beweist ja, daß er sich der Grenzen seines Einflusses sehr wohl bewußt ist. Vielleicht trifft Bornkamms Urteil, daß der Presbyter noch diesseits jeder kirchlichen Verfassung steht, in dem Sinne zu, daß hier die beiden grundsätzlich verschiedenen Bedeutungen, ‚Ältester als Gemeindeamt' und ‚Ältester als Traditionsträger', sich einmal verbanden.

Stand es denn bei Polykarp so anders? Gewiß war er – um die 90 Jahre alt – ein uralter Mann, der noch einer schon verklärten fernen Vergangenheit entstammte, und er war der Bischof einer sehr bedeutenden Stadt, Smyrna. Aber indem er sich in seinem Brief an die Philipper *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι* nennt, stellt er „sich betont mit den Presbytern auf eine Stufe" (Bornkamm 675). Dieser „Presbyter" war also ein Bischof, und er trat, genau wie der Presbyter des 2. und 3. Joh., gegen die gnostischen Irrlehrer auf, die da leugneten, daß „Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist". Er vertrat die Tradition, wenn auch vornehmlich in der Paränese und Polemik. Er war ein ‚Vater' – so gibt Bornkamm 676 mit Harnack und Zahn den Begriff Presbyter bei Papias wieder – und zugleich Gemeindeleiter. Diese Kombination kam also vor. Warum soll sie nicht auch – mutatis mutandis – beim Presbyter des 2. und 3. Joh. vorgelegen haben?

Im ersten Teil dieses Aufsatzes, S. 6, Zeile 4 hat sich ein Fehler in die Berechnung eingeschlichen (auf den mich Joachim Jeremias freundlich hingewiesen hat): statt 1,4 : 1 muß es vielmehr heißen: 1,2 : 1. Dem entsprechend ist in Zeile 8 ff. zu lesen: „Der Unterschied ist also bei Paulus (wenn auch sozusagen in anderer Richtung) nicht viel geringer. Joh./1. Joh. verhalten sich betr. *ἐάν/εἰ* wie 6,3 : 1,2 = 5,2; dagegen 1. Kor./Gal. wie 1,3 : 0,27 = 4,8."

KURZBERICHTE

Bibliographia Patristica. Internationale Patristische Bibliographie... Herausgegeben von W. SCHNEEMELCHER. I. Die Erscheinungen des Jahres 1956. II. Die Erscheinungen des Jahres 1957. Berlin 1959. Walter de Gruyter & Co. XXVIII, 103 und XXX, 115 S.

Die in den letzten Jahrzehnten stark angewachsene patristische Arbeit besaß bisher keine spezielle, regelmäßig fortgeführte Bibliographie, sondern war auf Handbücher wie das von Altaner und die Bibliographien der Philologen und Kirchenhistoriker angewiesen. Erst die internationale Zusammenarbeit, die nach dem zweiten Weltkrieg in der ersten bis dritten International Conference on Patristic Studies in Oxford ihren sinnfälligsten Ausdruck fand, gestattete es, an die Abfassung einer wirklich umfassenden, annähernd vollständigen patristischen Bibliographie heranzugehen. Die Oxforder Tagung von 1955 gab den Anstoß dazu und führte auch einen internationalen Kreis von Mitarbeitern zusammen. Im ersten Band kann der Herausgeber W. SCHNEEMELCHER auf dem Titelblatt 16 Mitarbeiter aus 11 verschiedenen Ländern nennen; im zweiten Band ist ihre Zahl auf 22 aus 15 Ländern gewachsen. Es wird nunmehr kaum ein Land und eine Zeitschrift oder eine Publikationsreihe übersehen sein, die ernstlich zu den patristischen Studien beitragen. (Vielleicht wäre unter den *Series editionum* noch die Raccolta di studi e testi di letteratura cristiana antica zu nennen, die – freilich m.W. nicht in regelmäßiger Folge – vom Centro di studi sull' antico cristianes der Universität Catania herausgege wird.)

Die durch die internationale Zus menarbeit in hohem Maße erreic Vollständigkeit bildet den ersten, k zu überschätzenden Vorzug der ne Bibliographie. Den entsprechen Handbüchern kann sie natürlich n mehr durch ihre schnellere Ber erstattung überlegen sein, falls es lingt, die Bände in regelmäßiger F herauszubringen. Auch in dieser Be hung ist ein guter Anfang gemacht. dritte Band, der die Arbeiten des Ja 1958 enthält, ist zur Zeit (März 1 im Druck. Mit seinem Erscheinen ist Anschluß an das jeweils zurückliegc Kalenderjahr erreicht und die l setzung in jährlichen Abständen ern licht.

Sehr wichtig ist weiter die Frage der Aufbau des neuen Arbeitsmittels lungen ist. Die zeitliche Begrenz durch das zweite nizänische Konzil 787 für den Osten und durch Ilde von Toledo (†667) für den Westen durchaus zu billigen. Eher könnte fragen, ob das Neue Testament ein beziehen ist. Die Bibliographie tut beschränkt sich aber darauf, die gaben, Übersetzungen sowie textk sche und textgeschichtliche Unte chungen zu erfassen; bei den neute mentlichen Apokryphen werden a Untersuchungen anderer Art verze net. Da die Abfassung und Überl rung des Textes ein Bestandteil der a Kirchengeschichte ist, wird man so

e Aufnahme als auch die Begrenzung
ses Abschnittes (II) gutheißen. Da-
r, daß die biblische Exegese der Väter
einem besonderen Abschnitt (VII),
cht als Unterabschnitt von II er-
heint, sprechen m. E. praktische Grün-
; auch wenn man Bedenken behält.
Im ganzen enthält die Bibliographie
lgende Hauptabschnitte: I. *Generalia*,
. *Novum Testamentum atque Apo-*
ypha, III. *Auctores*, IV. *Cultus*, V. *Iuri-*
ca, symbola, VI. *Doctrina auctorum et*
storia dogmatum, VII. *Patrum Exegesis*
teris et Novi Testamenti, VIII. *Recen-*
nes. Der Gebrauch der lateinischen
rache für die Gliederung erweist sich
s zweckmäßig. Es ist eine Frage des
schmackes, ob man das ganze Buch
teinisch abfassen soll. (Den unschönen
sdruck inclusive zu S. 74 bzw. S. 78
nnte man durch *comprehenduntur* oder
ne ähnliche Wendung ersetzen.) Die
tel sind durchgezählt und nach den
bliothekarischen Normen dargeboten;
sonders nützlich ist das System der
rweisungen. Denn da unter den „Au-
ren" die Themen aller Art berücksich-
gt werden, kommen in den späteren
schnitten viele Verweisungen vor. Ab-
hnitt VI, 2 besteht in beiden Bänden
r aus Verweisungen. Da es bei der
tzigen Anlage des Abschnittes III
cht anders sein kann, fragt es sich, ob
schnitt VI, 2 nicht überflüssig ist. Es
ien noch einige weitere Bemerkungen
m Aufbau der Bände gestattet.
Der sehr willkommene Abschnitt
bsidia (I, 5) nennt Arbeiten aus Rand-
bieten der Patristik. Diese *Subsidia*
erden zusammengefaßt als enzyklopä-
sche, geschichtliche oder kirchen-
schichtliche und philosophische, lin-
istische oder ähnliche. Demnach ge-
rt beispielsweise eine griechische Li-
raturgeschichte, die auch die christ-
hen Schriftsteller berücksichtigt, zu
n *similia argumenta*. Sollte man nicht
ber eine besondere Untergruppe (I,5d)
r antike Literaturgeschichte einrich-
n? In Band I der Bibliographie würden
zu ihr gehören: Nr. 5 (denn eine Geschichte der äthiopischen Literatur paßt besser hierhin als unter „allgemeine Patristik"), ferner die Nummern 64 (Dictionary of Latin Literature), 142 und 152–154. Noch zweckmäßiger dürfte es sein, in dem umfassendsten Teil des ganzen Werkes (III. *Auctores*) wie in Teil II die Ausgaben und Übersetzungen in einem eignen Unterabschnitt von den Kommentaren und Untersuchungen abzutrennen, ohne dabei die alphabetische Ordnung aufzugeben. Vielleicht wäre in der Überschrift zu VI, 3i auch die *iustificatio* aufzunehmen, auch wenn sie selten thematisch behandelt wird.

Der zweite Band ist wie der erste aufgebaut. Das Abkürzungsverzeichnis ist in ihm um mehr als zwei Seiten gewachsen, der nützliche Rezensionsteil um 6 Seiten. Es verdient höchste Anerkennung, daß das schwierige Unternehmen schon beim ersten Erscheinen einen solch hohen Stand in Vollständigkeit und Genauigkeit der Angaben, in Aufbau und Drucktechnik erreicht hat. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft gebührt Dank, daß sie die Anstellung einer hauptamtlichen Kraft für die Redaktion dieser nützlichen Bibliographie ermöglicht hat. Erst recht aber ist allen Mitarbeitern und besonders dem Herausgeber für die ausgezeichnete Arbeit herzlich zu danken. *Heinrich Karpp*

Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel als Festschrift für Wilhelm Brandt zum 65. Geburtstag hrsg. v. *C. Maurer*. N.F. 6. Bd. 1959. Verlagshandlung der Anstalt Bethel. 216 S.

Gegenwärtige und ehemalige Dozenten der Theologischen Schule Bethel haben dem langjährigen Dozenten des Neuen Testaments (1927–1957) und jetzigen Vorsteher eines Diakonissenmutterhauses Wilhelm Brandt das Jahrbuch 1959 zu einer Festschrift gestaltet, die von dem doppelten Interesse des

Jubilars für die Exegese des Neuen Testaments und die theologische Begründung des Diakonissenamtes Zeugnis ablegt und mit einem Grußwort des Präses der Westfälischen Kirche, E. Wilms, eingeleitet wird. Wie es bei solchen Festschriften fast unvermeidlich ist, gesellen sich zu den Arbeiten über die beiden Hauptthemen einige Aufsätze disparaten Charakters, auf die zunächst hingewiesen sei. *A. Adam* deutet die „Lobsingenden Engel des Isenheimer Altars" auf die Geister der vier Elemente, die sich am Lob der Menschwerdung beteiligen. *J. Fichtner* konfrontiert „Martin Bubers Verdeutschung der Schrift und die Revision der Lutherbibel", indem er betont, daß Buber den Leser in einer Sprache anredet, die er nicht versteht, und für die Revision der Lutherschen Übersetzung des Alten Testaments eine Kompromißlösung verteidigt. *H. Frey* stellt die Aussagen über das Leiden im Alten Testament im Stile der Lokalmethode zusammen und findet den tiefsten Sinn im unschuldigen Leiden des Gottesknechts enthüllt. *H. Girgensohn* behandelt das „Recht auf Heimat als seelsorgerliches Problem in der gegenwärtigen Situation" und kennzeichnet die Aufgabe, die Heimatvertriebenen für den Sinn ihres Schicksals offen zu machen. *H. Krämer* weist als Urbedeutung von „Mysteria" nach „das, was der Myste nicht aussprechen kann und darf". *A. Schütz* möchte *J. S. Bachs* „Musikalisches Opfer" als Apologie Bachs für die Zuständigkeit seines musikalischen Weltbildes im Zeitalter der Aufklärung erklären. *H.-J. Stoebe* stellt für das hebräische Wort in Mi. 6, 8, das Luther mit „demütig sein" vor deinem Gott übersetzt hat, den Sinn „einsichtig sein" im Blick auf das, was Gott dem Volk getan hat, heraus.

Vier Beiträge stammen von den neutestamentlichen Fachkollegen. *G. Friedrich* behandelt in einer lehrreichen Übersicht die neutestamentlichen Begriffe für „Predigt" (etwa 50 Verben!) und die Verkündiger und fügt Beobachtungen über die Hörer und die Sprache der Predigt im Neuen Testament an, um daraus „Fragen des Neuen Testaments an die Homiletik" abzuleiten, vor allem die Rücksichtnahme auf die Verständnisfähigkeit des Hörers und die Zeugnishaftigkeit des Predigers. *H. Greeven* weist in einer Untersuchung über „Die Geistesgaben bei Paulus" anhand von 1. Kor. 12, 28–30 überzeugend nach, daß Paulus keine Beschränkung der durch die Geistgabe bewirkten Fähigkeiten auf bestimmte Menschen kennt, und daß es bei Paulus noch kein Presbyteramt gegeben hat. *W. Marxsen* möchte in einer Besinnung über „Der Exeget als Theologe" zeigen, daß das Resultat der unbedingt notwendigen geschichtlichen Exegese erst dann Ausgangspunkt für die Verkündigung sein kann, wenn der Theologe diese Quellen als normativ anerkennt, was heute aufgrund des Kanonsbegriffs nicht mehr möglich sei; aber es wird aus den etwas aphoristischen Ausführungen nicht deutlich, ob wir nach Meinung des Verf. den Kanonsbegriff ganz aufgeben sollten und wie wir dann zu einer normativen Bewertung gerade *dieser* Schriften kommen. *C. Maurer* zeigt einleuchtend, daß die Ausführungen des Paulus über „Ehe und Unzucht nach 1. Kor. 6, 12–7, 7" sich als zusammengehörig erweisen, weil sowohl die radikale Ablehnung des Verkehrs mit der Dirne wie die relative Bejahung der Ehe von der unbedingten Bestimmtheit durch den einen Herrn gelenkt sind.

Zwei Arbeiten über das Diakonissenamt runden die gehaltvolle Festgabe ab. *R. Frick* bietet einen von gesetzlichen Zügen befreiten Diakonissenkatechismus und *Th. Kuessner* erörtert mit zahlreichen Beispielen eine biblisch fundierte Form des Einsegnungsverspruchens der Diakonissen.

Werner Georg Kümmel

EINGEGANGENE LITERATUR

(Besprechung bleibt vorbehalten)

Allgemeines

Calwer Bibel-Lexikon, 2. Lfg. Esra-Jagd. Stuttgart 1960. Calwer Verlag.

Festgabe für Emil Brunner. Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Zürich 1959. Zwingli-Verlag 380 S.

The Heythrop Journal, Vol. I., Nr. 1 London 1960. Heythrop College. Oxon.

The Journal of Jewish Studies, Vol. IX., Nr. 3 und 4. 1958. Jewish Chronicle Public., London.

Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4: Faith and Order bis Hannibaldis. Freiburg 1960. Herder. 1352 Sp.

Scottish Journal of Theology Vol. 13, Nr. 1. and 2. Edinburgh 1960. Oliver and Boyd Ltd.

Religionswissenschaft

Gallwitz, Hans: Religion und Magie der Menschen in der Altsteinzeit. Bd. 18 der Studienreihe: Erkenntnis und Glaube. Berlin 1960. Wichern-Verlag. 48 S.

Pettazzoni, Raffaele: Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee. Hamburg 1960. Fischer Bücherei. 140 S.

Rudolph, Kurt: Die Mandäer I. Prolegomena: Das Mandäerproblem. Göttingen 1960. Vandenhoeck & Ruprecht. 307 S.

The Tree of the Knowledge of Good and Evil. Its Theological Implications. Susumu Jozaki Reprinted by Kwansei Gakuin University Annual. Studies Vol. VIII. Nishinomiya 1959. Kwansei Gakuin University. 18 S.

Altes Testament

Bic, Milos: Die Propheten. Berlin 1959. Evangelische Verlagsanstalt. 39 S.

Bruce, F.F.: Biblical Exegesis in the Qumrantexts London 1960. The Tyndale Press. 88 S.

Calvin, Johannes: The book of Joel. London 1958. The Banner of Truth Trust. 133 S.

Westermann, Claus: Der Schöpfungsbericht vom Anfang der Bibel: Calwer Hefte Nr. 30. Vom rechten Umgang mit der Bibel. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 40 S.

The Chester Beatty Biblical Papyri. Fasc. VI, VII. Dublin 1958. Hodges Figgis & Co.

Fritsch, Charles T.: The Qumran Community. New York 1956. Macmillan. X, 147 S.

Horst, Friedrich: Hiob. Biblischer Kommentar zum AT XVI, 1. Neukirchen 1960. Neukirchener Verlag. 80 S.

Jozaki, Susumu: A Study on Ezekiel 11, 14–21. Some Characteristic Features of Ezekiel's Thoughts. Nishinomiya 1958. Kwansei Gakuin University. 13 S.

Knight, G. A. F.: Hosea. The Torch Bible Commentaries. Introduction and Commentary. London 1960. SCM Press. 127 S.

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. Biblischer Kommentar zum AT, XV, 10. Neukirchen 1959. Neukirchener Verlag. 80 S.

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. Biblischer Kommentar zum AT, XV, 11. Neukirchen 1960. Neukirchender Verlag. 80 S.

Künkel, Hans: Propheten. Berlin 1959. Evangelische Verlagsanstalt. 202 S.

Martin, Malachi: The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls, Vol. II. Louvain 1958. Public. Universitaires. XXXII, 408 + 70 S.

Medico, H. E. del: Deux Manuscrits Hébreux de la Mer Morte. Paris 1951. Librairie Orientaliste. 143 S.

Milley, C. Ross.: The Prophets of Israel. New York 1959. Philosophical Library. 143 S.

Moore, T. V.: The book of Zechariah. London 1958. The Banner of Truth Trust. 251 S.

Moscati, Sabatino: I Manoscritti ebraici del deserto di Giuda. Rom 1955. Istituto per l'Oriente.

Thexton, S. C.: Isaiah 40–66. London 1959. Epworth Press. XII, 160 S.

Thomson, J. G. S. S.: The Word of the Lord in Jeremiah. London 1959. Tyndale Press. 20 S.

Wildberger, Hans: Jahwes Eigentumsvolk. Zürich 1960. Zwingli-Verlag 126 S.

Wilde, Arie de: Die Bibel – kein Buch mit sieben Siegeln. Bern 1960. Stämpfli & Cie. VII, 107 S.

Wit, C. de: The Date and Route of the Exodus. London 1960. The Tyndale Press. 20 S.

Neues Testament

Bartsch, H.-W.: Das historische Problem des Lebens Jesu. München 1960. Chr. Kaiser. 31 S.

De Boor, Werner: Die Briefe des Paulus an die Thessalonicher. Wuppertale: Studienbibel. Wuppertal 1960. R. Brockhaus. 175 S.

Bornkamm, Günther/Barth, Gerhard/Held, Heinz Joachim: Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium (Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT 1. Band). Neukirchen 1960. Neukirchener Verlag. 320 S.

Carson, Herbert M.: The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon. An Introduction and Commentary. London 1960. The Tyndale Press. 112 S.

Conzelmann, Hans: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. (Beiträge zur historischen Theologie 17). 3., überarbeitete Anflage. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), VIII, 241 S.

Dibelius, Martin / Kümmel, W.: Jesus (Sammlung Göschen Band 1130). Berlin 1960. Walter de Gruyter 140 S.

Evangelium nach Thomas. Leiden 1959. Brill. VII, 62 S.

Grobel, Kendrick: The Gospel of Truth. A Valentinian meditation on the Gospel. London 1960. A. & C. Black. 206 S.

Grosheide, F. W. / Ridderbos, Herman: Commentaar op het Nieuwe Testament

De Brief van Paulus aan de Efeziers – aan de Kolossenzen. Kampen 1960. J. H. Kok N. V. 244 S.

Grundmann, Walter: Die Geschichte Jesu Christi. Ergänzungsheft 1959. Berlin 1959. Evangelische Verlagsanstalt. 30 S.

Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, Tome II: Nouveau Testament. Tournai 1959. Cosclée et Cie. 936 S.

Jeremias, Joachim: Das Problem des historischen Jesus. Calwer Hefte Nr. 32. Stuttgart 1960. Calwer Verlag. 24 S.

Judge, E. A.: The Social Pattern of Christian Groups in the First Century. London 1960. The Tyndale Press. 77 S.

Kosmala, H.: Hebräer – Essener – Christen. Leiden 1959. Brill. XII, 479 S.

Martin, Ralph P.: An Early Christian confession. Philippians 2, 5–11 in recent interpretation. London 1960. The Tyndale Press. 69 S.

Martin, Ralph P.: The Epistle of Paul to the Philippians. An Introduction and Commentary. London 1959. The Tyndale Press. 186 S.

Tasker, R. V. G.: The Gospel According to St. John. An Introduction and Commentary. London 1960. The Tyndale Press. 237 S.

Theunis, Franz: Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. (Theologische Forschung 19). Hamburg 1960. H. Reich. XV, 144 S.

Kirchen- und Dogmengeschichte

Aland, Kurt: Luther Deutsch, Band 9. Tischreden. Stuttgart 1960. Ehrenfried Klotz. 304 S.

Andrén, Olof: Rättfärdighet och Frid. En studie i det första Clemensbrevet. Stockholm 1960. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. 233 S.

Blanke, Fritz: Aus der Welt der Reformation. Fünf Aufsätze. Zürich 1960. Zwingli-Verlag 112 S.

Eichenseer, P. Caelestis: Das Symbolum Apostolikum beim Heiligen Augustinus. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 4. Bd. St. Ottilien 1960. Eos. XXIII, 500 S.

Elliger, Walter: Thomas Müntzer. Bd. 16 der Studienreihe: Erkenntnis und Glaube. Berlin 1960. Wichern-Verlag. 64 S.

Holl, Adolf: Augustins Bergpredigtexegese. Nach seinem Frühwerk De Sermone Domini in monte libri duo. Wien 1960. Herder. 74 S.

Kantzenbach, Friedrich W.: Evangelium und Dogma. Die Bewältigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus. Stuttgart 1960. Evangelisches Verlagswerk. 316 S.

Klempt, Adalbert: Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jh. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 31). Göttingen 1960. Musterschmidt. 188 S.

Leipoldt, Joh. / Schenke, Hans-Martin: Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi. (Theologische Forschung 20). Hamburg 1960. H. Reich.

Melanchthon, Philipp: Unterricht der Visitatoren, hrsg. v. Wilhelm Heinsius. München 1960. Chr. Kaiser. 68 S.

Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina. Supplementum Vol. I. Paris 1958/59. Editions Garnier Frères.

Schering, Ernst: Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik. München 1959. Ernst Reinhardt. 356 S.

Schneemelcher, W.: Bibliographia Patristica I/1956, II/1957. Berlin 1959. Walter de Gruyter. XXVIII, 103 S. und XXX, 115 S.

Skevington, Wood, A.: Luther's Principles of Biblical Interpretation. London 1960 Tyndale Press. 36 S.

Sprenger, Paul: Das Rätsel um die Bekehrung Calvins (Beiträge zur Geschicht und Lehre der Reformierten Kirche Bd. XI). Neukirchen 1960. Neukirchene Verlag. 112 S.

Stupperich, Robert: Melanchthon. Slg. Göschen Bd. 1190. Berlin 1960. Walte de Gruyter. 139 S.

Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du Calendrier avec l'historique de fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Paris 1956. Editions Letouzey et An 593 S.

Werner, Eric: The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music i Synagogue and Church during the First Millennium. London 1959. Dobso Books Ltd. XX, 618 S.

Konfessionskunde und Ökumene

Algermissen, Konrad: Konfessionskunde, 7. A. Paderborn 1957. Bonifaciu Druckerei XVI. 948 S.

Carrillo, de Albornoz A. F.: Roman Catholicism and Religious Liberty. Genev 1959. World Council of Churches. 95 S.

Gilson, Etienne: Die Methamorphosen des Gottesreiches. Paderborn 1959. F Schöningh. 282 S.

Jungmann, Josef Andreas: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruc 1960. Tyrolia-Verlag 560 S.

Lengsfeld, Peter: Überlieferung. Paderborn 1960. Bonifacius-Druckerei. 263 S

Lüpsen, Focko: Sao-Paulo-Dokumente. Berichte und Reden auf der 18. Genera versammlung des Reformierten Weltbundes in Sao Paulo. Witten 1959. Luthe Verlag. 158 S.

Tyrrell, George: Das Christentum am Scheideweg. Eingeleitet und übersetzt v Ernst Erasmi. Zum 50. Todestag George Tyrrells hrsg. von Friedrich Heile München 1959. Ernst Reinhardt. 134 S.

Vierzig Jahre Hochkirchliche Bewegung in Deutschland und in Nachbarländer bearb. von Albrecht Volkmann. München 1959. Ernst Reinhardt. 134 S.

Visser't hooft, W. A., Unter dem einen Ruf.
Eine Theologie der ökumenischen Bewegung. Mit fünf biblischen Studien v Françoise Florentin. Stuttgart 1960. Evangelisches Verlagswerk. 149 S.

Systematische Theologie und Ethik

Alt, Hans Peter: Das Problem der Todesstrafe. München 1960. Chr. Kaiser. 168

Eckstein, Ludwig: Der Lebensstandard. Calwer Hefte Nr. 29. Stuttgart 196 Calwer Verlag. 31 S.

Goldschmidt, D. / Greiner, F. / Schelsky, H.: Soziologie der Kirchengemeind Soziologische Gegenwartsfragen, N. F. Stuttgart 1960. F. Enke. VIII, 256 S.

Henry, Carl F. H.: Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thoug London 1958. The Tyndale Press. 413 S.

Luxemburger, Hans: Die Familie im Schmelztiegel des Gesellschaftswande Calwer Hefte Nr. 31. Stuttgart 1960. Calwer Verlag 32 S.

Mentz, Hermann: Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang. München 1960. Chr. Kaiser. 112 S.

Motyer, J. A.: The Revelation of the Divine Name. London 1959. Tyndale Press. 31 S.

Ott, Heinrich: Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon 1959. Evangelischer Verlag. 226 S.

Prenter, Regin: Dogmatik Bd. II. Die Lehre von der Erlösung. Göttingen 1960. Vandenhoeck & Ruprecht. 283 S.

Wolf, Ernst: Todesstrafe – Naturrecht oder Christusrecht (Unterwegs 11). Berlin 1960. Käthe Vogt. 90 S.

Philosophie

Flach, Werner: Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation (Studien aus dem Philosophischen Seminar I Würzburg). München 1959. Ernst Reinhardt. 80 S.

Haag, Karl Heinz: Kritik der neueren Ontologie. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. 95 S.

Hellersberg-Wendriner, Anna: Mystik der Gottesferne. Eine Interpretation Thomas Manns. Bern/München 1960. A. Francke. 204 S.

Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen 1960. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 275 S.

Hönigswald, Richard: Schriften I. Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen. Stuttgart 1957. W. Kohlhammer. 191 S.

Keilbach, Wilhelm: Einübung ins philosophische Denken. München 1960. Max Hueber. 180 S.

Löwith, Karl: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer. 256 S.

Runes, Dagobert D.: Letters to my God. New York 1958. Philosophical Library. 58 S.

Tilliette, Xavier: Karl Jaspers. Théorie de la Vérité, Métaphysique des Chiffres, Foi Philosophique. Paris 1960. Fernand Aubier. 232 S.

Wagner, Hans: Philosophie und Reflexion. München 1959. Ernst Reinhardt. 423 S.

Zellinger, Eduard: Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke. München 1960. Max Hueber. XVI, 331 S.

Praktische Theologie

Armbruster, Hans: Der Ehewille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe. München 1959. Max Hueber. XV, 104 S.

Baumann, Jacob: Vom natürlichen Glauben. Eine tröstliche Betrachtung. 3. A. Bensberg 1960. Selbstverlag. 85 S.

Damrath, Rudolf: Sieg der Ohnmacht. Passions- und Osterpredigten. Wuppertal 1960. R. Brockhaus. 104 S.

Delforge, Frederik: Lebendige christliche Erziehung. Konstanz 1959. Julius Bahn. 184 S.

Fankhauser, Alfred: Das Wort Gottes als Kriterium der Pädagogik. Zollikon 1957. Evangelischer Verlag, 60 S.

Glauben und Erziehen. Festgabe für Gerhard Bohne. Neumünster 1960. G. Ihloff & Co. 300 S.

Hahn, Friederich: Evangelische Unterweisung zwischen Theologie und Politi (Theologische Existenz Heute, NF 63). München 1958. Chr. Kaiser. 34 S.
Langeveld, M. J.: Das Kind und der Glaube. Braunschweig 1959. G. Westerman 144 S.
Rauch, Karl: Zwanzigjährige haben das Wort. München 1959. Paul List. 435 S.
Ritschl, Dietrich: Die homiletische Funktion der Gemeinde (Theologische St dien, Heft 59). Zollikon. Evangelischer Verlag.
Schmidt, Gerhard: Das AT im kirchlichen Unterricht, 2. A. München 1953. Ch Kaiser. 188 S.
Stock, Hans: Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterrich Gütersloh 1959. C. Bertelsmann. 254 S.
Uhsadel, Walter: Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre. Heidelbe 1954. Quelle & Meyer. 202 S.
Wolf, Siegfried: Evangelische Unterweisung und innere Schulreform. Münch 1959. Chr. Kaiser. 265 S.

Missionswissenschaft

Ben-Chorin, Schalom: Juden und Christen. Nachwort von Horst Dzubba. (Unte wegs 12). Berlin 1960. Käthe Vogt. 72 S.
Dyck, Martin: Novalis and Mathematics. A Study. Chapel Hill 1960. Universi Press of North Carolina. 109 S.
Vicedom, Georg F.: Das Abendmahl in den jungen Kirchen. München 1960. Ch Kaiser. 44 S.

Christliche Archäologie und Kunstgeschichte

A. v. Gerkan: Von antiker Architektur und Topographie. Gesammelte Aufsätz Herausgg. von E. Boehringer. Stuttgart 1959. W. Kohlhammer, 463 S. u 30 Tafeln.
Jahrbuch für Antike und Christentum. Jg. 2. Münster 1960. Aschendorff. 185 S.
Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient. Ber 1959. Gebr. Mann. XII, 368 S.

Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft

von Siegfried Schulz

(Fortsetzung)

3. Mandäer-Rollen[1])

I. Literatur

W. Brandt, Mandäische Schriften, übersetzt und erläutert, Göttingen 1893. – F. M. Braun, Le Mandéisme et la secte essénienne de Qumran, L'Ancient Testament et L'Orient, Louvain (1957) 193–230. – C. Colpe, Mandäer, RGG³ IV (1960) Sp. 709–712. – E. S. Drower, A Mandaean Phylactery (Qmaha ḏ Bit mišqal ainia), Iraq V (1938) 31–54. – Dies., Folk-Tales of Iraq, Oxford 1931. – Dies., The Mandaeans of Iraq and Iran, 1937. – Dies., Shafta ḏ pishra ḏ Ainia (The Scroll for the Exorcism of the Eyes, JRAS 1937) 589–611; (1938) 1–20. – Dies., Three Mandaean Phylacteries, JRAS (1939) 397–406. – Dies., The Alf Trisar Šualia „The Thousand and Twelve Questions, JRAS (1941) 101–126. – Dies., A Mandaean Book of Black Magic, JRAS (1943) 149–181. – Dies., A Phylactery for Rue (An Invocation of the Personified Herb), Orientalia 15 (1946) 324–346. – Dies., The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia), Oriental Translation Fund 36 London 1949. – Dies., Diwan Abatur or progress through the purgatories, Studi e Testi 151 (1950). – Dies., The Haran Gawaitha and Baptism of Hibil-Ziwa, Studi E Testi 176 (1953). – Dies., A Mandaean Bibliography, JRAS (1953) 34–39. – Dies., Hibil-Ziwa and the Partian Prince, JRAS (1954) 132–156. – Dies., The Sacramental Bread (Pihṯha) of the Mandaeans, ZDMG 105 (1955) 115–150. – Dies., Water into Wine, London 1956. – Dies., Scenes and Sacraments in a Mandaean Sanctuary, Numen 3 (1956) 72–76. – Dies., Zidqa and kana ḏ zidqa, Rivista Degli Studi Orientali 32 (1957) 397–402. – Dies., The Kaprana. Occident and Orient, o.J. – Dies., The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, London 1959. – J. Euting, Mandäischer Diwan, nach photographi-

1) Für zahlreiche mündliche Hinweise und Anregungen hinsichtlich des Abschnittes „Mandäer-Rollen" danke ich sehr Lady E.S. Drower D. D., D. Litt., Oxford und Herrn Professor Dr. R. Macuch, jetzt Teheran. Lady Drower hat darüberhinaus einen Teil des Manuskriptes über die „Mandäer-Rollen" gelesen, wofür ich vielmals danke.

scher Aufnahme von Dr. B. Pförtner, Straßburg 1904. – G. Furlani, Besprechun von Drower, Haran, RSTO 29 (1954) 254f. – B. Gärtner, Die rätselhaften Termi Nazoräer und Iskariot, in: Horae Soederblomianae VI, Uppsala 1957. – C. H Gordon, Besprechung von Drower, Haran, JRAS (1956) 101f. – R. Macuch Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen, ThLZ 8 (1957) 401–408. – Ders., Besprechung von Drower, Haran, ZDMG NF 30 (195 357–363. – Ders., Besprechung von Sundberg, Kushṭa, ThLZ 82 (1957) 673f. V. Schou Pedersen, Bidrag til en Analyse af de Mandaeiske Skrifter. Med He blik paa Bestemmelsen af Mandaernes Forhold til Jododom og Kristendo Aarhus 1940. – H. Petermann, Reisen im Orient II (1860) 83–186. 447–465. K. Rudolph, Die Mandäer. I: Prolegomena, Das Mandäerproblem. II: Der Kul Diss. Leipzig 1956 und 1957. – Ders., Das Christentum in der Sicht der mand ischen Religion, Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig (1957/58) 651–659. – Ders., Selbstanzeige, ThLZ 83 (1958) 718ff. – Ders., Re zension von Segelberg, Maṣbūtā, ZRGG 11 (1959) 293–295. – S. Schulz, Mandäe Evangelisches Kirchenlexikon II (1958) 1226–1228. – J. O. Segal, Besprechung v Drower, Haran, BSOAS 18 (1956) 373–375. – E. Segelberg, Maṣbūtā. Studi in the Ritual of the Mandaean Baptism, Uppsala 1958. – M. N. Siouffi, Étud sur la religion des Soubbas (1870) 461ff. – E. S. Stevens, By Tigris and Eup rats, London 1923. – W. Sundberg, Kushṭa. A Monograph on a principal Wo in Mandaean Texts. I. The Descending Knowledge, Lund 1953. –

II. Das neue Textmaterial der Lady Drower

Bevor wir auf die neuen Texte eingehen, ist es notwendig, auf das Buc von Pedersen hinzuweisen, dem bis jetzt – wenigstens im deutschen Sprac gebiet – noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit zuteil geworden is Hierfür sind vor allem zwei Gründe zu nennen: Einmal erschien das Buc zu Beginn des zweiten Weltkrieges und zum anderen war es in Dänisch a gefaßt[1]).

P. geht es in seiner Untersuchung vor allem um die Widerlegung der üb lichen Auffassung von der Entwicklungsgeschichte der mandäischen Re gion – vertreten vor allem durch die Arbeiten von Brandt –, nach der sich d christliche Einfluß innerhalb der mandäischen Literatur erst spät gelten gemacht hat. Im Gegenteil: P. kann als Hauptresultat (211) feststellen, da der Mandäismus von alter Zeit her jüdische und christliche Elemente en halten hat, ehe er auf einer späteren Stufe seiner Entwicklung sich im Gege satz zu dem Christentum byzantinischer Prägung befand. Diese Feststellu wird von P. in zehn Kapiteln zu erhärten versucht:

1) Herrn Professor D. Bultmann danke ich sehr für die freundliche Überlassu seiner, für ihn angefertigten deutschen Übersetzung. Sie ist dem folgenden Refer zugrunde gelegt worden.

1. Die Überlieferung von Johannes dem Täufer (212f.). P. hat hier mit der Auffassung von Lietzmann, Loisy und Brandt gebrochen, nach der die Johannes-Traditionen als eine zusammenhängende Einheit angesehen wurden, die dann als solche auch alle spät sein müssen, weil einige es unzweifelhaft auch sind. Und so muß man dann auch nach Brandts Vorbild zu dem Resultat kommen, daß Johannes von den Mandäern zu einem späten Zeitpunkt aufgenommen worden ist. Aber nach P. ist die Johannes-Tradition keine Einheit, sondern verschieden hinsichtlich der Zeit und der Herkunft. Damit fällt zugleich Licht auf die mandäische Johannesgestalt und auf die älteste Geschichte des Mandäismus. Die Mandäer müssen Johannes von alter Zeit her gekannt und ihn nicht erst in der Polemik gegen das Christentum zu Hilfe genommen haben. Dagegen ist in der ältesten mandäischen Tradition gegen das Judentum polemisiert worden. Johannes ist zwar von jüdischem Geschlecht, aber er vertritt kein Judentum pharisäischer Prägung.

Und in diesem Zusammenhang kommt P. zu einer scharfen Unterscheidung zwischen zwei Perioden der Berührung des Mandäismus mit dem Christentum: die eine umfaßt die Zeit des Gegensatzes zum byzantinischen Christentum. Diese haßerfüllte und antichristliche Polemik fährt auch dann noch fort, nachdem die Mandäer schon längst unter mohammedanische Herrschaft gekommen sind. In der anderen und älteren Periode hat der Mandäismus eine Reihe christlicher Bestandteile aufgenommen. Nach seiner Meinung zeigt die alte mandäische Johannes-Tradition, daß der Mandäismus in seinem frühen Stadium eine häretische, christliche Sekte gewesen ist.

2. Die Überlieferung von Mirjai (213f.). In den Mirjai-Traditionen finden sich deutliche Berührungen mit Erzählungen christlicher Apokryphen von der Kindheit der Jesusmutter Maria. Maria ist bei den Mandäern zu Mirjai geworden, wie der Täufer zu Johana. Der Bericht von Mirjais Flucht aus Jerusalem nach dem Euphrat hat nach Pedersen keine Verbindung mit der Wirklichkeit. Der dünne historische Faden, der die Mandäer mit Jerusalem verbindet, zeige, daß sie selbst einmal eine häretische christliche Sekte gewesen sind. Ebenso sei die Überlieferung der Mirjai-Legende von der Zerstörung Jerusalems als Strafe für die Verfolgung der Juden gleichfalls Konstruktion.

3. Anosch in Jerusalem (214). Die antichristliche Anosch-Tradition, die der Redaktor der Johannes-Mirjai-Tradition benutzt hat, finden wir an der bekannten Stelle GR I 200 ff. Der ihr von verschiedenen Forschern zugesprochene Charakter einer Apokalypse ist unsachgemäß. Vielmehr besteht sie aus zwei Elementen, aus dem neutestamentlichen Stoff und dem Erlösernamen Enosch. Seine Messiastaten, die jetzt in einem antichristlichen Zusammenhang stehen, waren ursprünglich Taten des Manda d'Hajje, des eigentlich mandäischen Erlösers. Auch hier geht P. von seinem hermeneutischen Grundsatz aus, daß

die mandäische Sekte zwei Perioden von Berührungen mit dem Christentum durchlaufen hat: einer älteren, wo christliche Bestandteile ein natürliches Element der mandäischen Religion ausgemacht haben und einer jüngeren antichristlichen.

4. Manda d'Hajjes Offenbarung (215ff.). Die wichtigste Schilderung von der Offenbarung des Erlösers findet sich im GR V 2. Dieses Stück gehört zum älteren Mandäismus, zu vergleichen sind ferner GR XI; Qol c 35. 75. Das Entscheidende an der Offenbarung Manda d'Hajjes ist die Besiegung der bösen Mächte dieser Welt und die Rettung der Frommen. Um dieses Kriteriums willen – das Heil der Seele durch das Eingreifen des Erlösers – scheidet P. alle anderen mythologischen Vorstellungen als sekundär aus.

5. Die alphabetischen Hymnen (216f.). Auch diese gehören (GR XII 2–5) zu den alten Bestandteilen innerhalb der mandäischen Literatur. Was für die Frommen gilt, trifft erst recht nach P. für den Inhalt zu: Kušṭa wird personifiziert und erhält dieselben Prädikate wie Manda d'Hajje (GR V 2). GR XII 5 weist den für den alten mandäischen Stoff kennzeichnenden antijüdischen Zug auf. Das zentrale Hauptthema dieser Geschichte ist die Erlösung der Seele.

6. Die Masiqta-Hymnen (217). In diesen Hymnen GL II und III wird das Schicksal der Seele, ihre Bedrängnisse im Körper, ihre Erlösung und ihr Aufsteigen zum Lichtreich geschildert. Aus einem literarischen Vergleich von GL II mit GL III scheint hervorzugehen, daß GL II das Produkt einer heidnischen Gnosis ist, während GL III mit seiner Hervorhebung der guten Taten der Einzelseelen als Bedeutung für das Heil (neben der Taufe) dadurch erklärt werden kann und muß, daß die heidnische Gnosis mit einem sehr starken jüdisch-christlichen Element vereinigt worden ist.

7. Der Moralkodex (217–219). Die guten Taten, auf die die Seele notwendigerweise hinweisen muß, um ungehindert ins Lichtreich zu kommen, und die ein unverkennbar jüdisch-christliches Element in dem Mandäismus ausmachen, finden sich in dem Moralkodex GR I § 89–180 und in den Parallelen GR III. P. setzt sich wiederum kritisch mit der Ansicht von Brandt auseinander, indem er nachweist, daß der Moralkodex nichts mit der Lichtlehre zu tun hat, sondern zu den ältesten Bestandteilen des Mandäismus gehört. Inhaltlich stimmt er mit den Masiqta-Hymnen überein; außerdem finden sich zahlreiche Berührungspunkte mit dem Alten und Neuen Testament. Allerdings ist nicht sicher, ob eine direkte Abhängigkeit vom Alten Testament vorliegt, denn die Berührungspunkte sind keine anderen als daß man sie nicht auch bei heterodoxen jüdischen Sekten, wie z. B. den Essenen finden könnte. Wenn P. demnach den Moralkodex jüdisch-christlich nennt, dann deshalb, weil soviel anderes in dem alten Mandäismus in diese Richtung weist. Es ist verständlich, daß P. an diesem Punkt aufgrund des damals noch fehlende

qumranessenischen Quellenmaterials nicht weitergehen konnte, wie es Gärtner dann getan hat[1]).

8. Der Sonntag. Das Taufritual (219). Daß die Mandäer eine christliche und keine jüdische Sekte sind, wird dadurch bekräftigt, daß die Mandäer schon in alter Zeit diesen Tag gefeiert haben. Von den verhaßten byzantinischen Christen werden die Mandäer diesen Tag jedenfalls nicht übernommen haben.

In den beiden letzten Abschnitten behandelt P. den Einfluß jüdischer Adamslegenden, mit denen die Mandäer bekannt gewesen sein müssen (Adam und seine Nachkommen Hibil, Schitil und Anosch: 220) und die mandäische Aufnahme einer Reihe von alttestamentlichen Erzählungen, wie z.B. den Schöpfungsbericht, die Arche Noah und den Exodus aus Ägypten.

Das Hauptgewicht aller dieser Untersuchungen liegt selbstverständlich in der Analyse mandäischer Überlieferungen. Zahlreiche dieser Ergebnisse sind auch jetzt noch nach 20 Jahren und aufgrund der veränderten religionsgeschichtlichen Situation (neue mandäische Texte, Qumran-Funde u.a.) durchaus anregend und sachgemäß. Die eigentliche Problematik betrifft allerdings P.s Verständnis von dem sogenannten „judenchristlichen Mandäismus" (222f.). Ausdrücklich sagt P. daß mit der Benennung nicht etwas über die historische Entstehung des Mandäismus gesagt sein soll – weder in jüdischer noch in heidnischer Hinsicht! –, sondern nur im Hinblick auf die Art dieser Religion. Unter „judenchristlich" möchte P. eine Christentumsform verstehen, die vor der paulinischen Theologie liegt und nicht von dieser beeinflußt ist. Außerdem sei die Priorität des Judenchristentums gegenüber dem Mandäismus nicht nur chronologisch zu verstehen, so daß damit nur das Christentum der jerusalemischen Urgemeinde gemeint sein sollte, sondern auch logisch, indem es sich um eine Christentumsform handelt, die sich aus der jerusalemischen neben dem paulinischen Heidenchristentum entwickelt hat. ME ist diese von P. sachgemäß herausgestellte Dreiecksbeziehung Heidentum–Judentum–Christentum im Hinblick auf die zeitliche Fixierung des Naṣoräismus nicht nur neu zu untersuchen, sondern aufgrund des neuen Forschungs- und Fundmaterials wohl auch anders zu bestimmen.

Auch Rudolph hat P.s Versuch, mit Hilfe einiger christlicher Elemente ein (juden-) christliches, wenn auch häretisches Stadium innerhalb der mandäischen Religionsgeschichte nachzuweisen, nicht überzeugt[2]). Die Tatsache, daß der mandäische Erlöser stellenweise mit christlichen Farben geschildert wird, beweist nur indirekte Polemik gegen das Christentum. Auch dürfte die Entstehung der Sekte schwerlich christlichen Ursprungs sein. P. scheint

1) Vgl. die Ausführungen auf S. 325 ff.
2) Vgl. Christentum 659, 174.

demnach überhaupt den zentralen mandäischen Mythos bei seiner literarkritischen Analyse nicht genügend berücksichtigt zu haben.

Die neuen Editionen auf dem Gebiet der mandäischen Literatur sind ausschließlich der unermüdlichen Forscherin Lady E. S. Drower in Oxford zu verdanken. Seit dem Jahre 1923 lebte sie im Irak und hatte dort nach und nach die mandäische Religion, einige ihrer Priester und ihren Kultus sehr gut kennengelernt[1]). Aus diesen persönlichen Erfahrungen und den daraus erwachsenen eingehenden Beschreibungen schöpft die Religionswissenschaft in erster Linie ihre Kenntnis des heutigen Mandäertums. Dadurch waren die bisherigen Darstellungen von Heinrich Petermann[2]), von M. N. Siouffi[3]), dem damaligen französischen Konsul in Bagdad, und dem Basler Orientalisten Albert Socin[4]) überholt.

Vor allem aber hat Lady Drower sehr viele Originaltexte von den heutigen mandäischen Priestern erhalten, von denen sie mehrere bereits publiziert hat. Diese Texte waren M. Lidzbarski seinerzeit noch nicht bekannt und bedeuten schon deshalb eine nicht unbeträchtliche Erweiterung des mandäischen Textmaterials.

Eine von ihr im Jahre 1953 veröffentlichte mandäische Bibliographie[5] gibt eine Übersicht über die bisher edierten und noch nicht publizierten Texte. Allerdings ist diese Liste nicht vollständig.

Zahlreiche dieser mandäischen Rollen sind magischen Inhalts[6]) und haben für die neutestamentliche Wissenschaft weniger Bedeutung. Dafür sind fünf andere Texte, die Lady Drower seit 1950 veröffentlicht hat, von besonderer Wichtigkeit.

An erster Stelle ist der Text „The Haran Gawaita" zu nennen. Dieses in fragmentarischer Form vorliegende Dokument, das bereits 1677 kopiert worden ist, war von ihr schon in dem Buch „The Mandaeans of Iraq and Iran" beschrieben, aber erst 1953 bringt sie eine vollständige Ausgabe mit englischer Übersetzung. Dieser Diwan liegt in Lady Drowers Sammlung in zwei Handschriften (aus dem Jahre 1677 und 1859) vor. Das Dokument ist deshalb von großer Bedeutung, da es als einzige bisher bekannt gewordene Rolle eine Notiz über die mandäische Wanderung von Westen (= Palästina) nach Osten (= Mesopotamien) enthält.

---

1) Vgl. By Tigris and Euphrates (unter ihrem Mädchennamen E. S. Stevens veröffentlicht); Folk-Tales; The Mandaeans; The Kaprana; Zidqa; Scenes and Sacraments; Water into Wine.

2) Reisen im Orient. 3) Études.

4) Vgl. seinen Aufsatz in der ZDMG 24 (1870) 461 ff.

5) A Mandaean Bibliography, JRAS 1953, 34 ff.

6) ZB: The Alf Trisar; Shafta d Pishra; Black Magic.

Wie D. in ihrer Einleitung bemerkt, steht dieser Text bei den noch lebenden Mandäern in höchstem Ansehen und wird von ihnen als „the true history of their race" angesehen. In dieser Geschichtslegende wird von den Anfängen der mandäischen Bewegung erzählt: König Ardban als der Führer der Naṣoräer hat 60000 von ihnen nach dem medischen Gebirge (Ṭurā ḏ Madei) geführt und dort untergebracht. Hier auf dem Parwan, dem Weißberg, wird Ẏohannā, der Prophet der Mandäer zusammen mit Bahrām getauft und in seinem 7.–22. Lebensjahr von Anōš-Uthra in der Schrift und in der Priesterweisheit unterrichtet. Dann erhält Anoš-Uthrā von Hibil-Ziwa den Befehl, sieben Wächter von dem Berg Parwan zu holen, die dann mit ihrem Bogen und magischen Worten das Gebäude der Ruha zerstören. Wahrscheinlich ist damit die Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 n. Chr. gemeint. Danach kommen diese sieben Wächter in verschiedene Orte Mesopotamiens. Anoš-Uthrā zieht ins medische Gebirge und setzt Bhira, den Sohn des Šitil, einen Abkömmling des Ardban als Herrscher über Babylon ein, wodurch die dort lebenden Naṣoräer zahlreich und mächtig werden. Die Sassaniden herrschen nun und die Araber. Eine interessante Episode berichtet, daß Anuš-bar-Danqa die Moslems überzeugte, daß die Mandäer keine Heiden sind, weil sie Heilige Schriften besitzen. Durch diesen Aufweis werden die Mandäer vor Verfolgungen seitens der Moslems bewahrt. Der Diwan schließt dann mit Lehren des Hibil-Ziwa über die Schrecknisse des Weltendes.

Derselbe Textband enthält weiterhin den Diwan Maṣbuta ḏ Hibil Ziwa = The Scroll of the Baptism of Hibil Ziwa (D.C. 35; S. 25–96). Hibil-Ziwa als Sohn des Manda-ḏ-Hiia steigt aus dem Lichtreich in die sieben Welten der Finsternis hinab, um bestimmte Aufgaben durchzuführen, die das Lichtreich ihm aufgetragen hat. Durch den Kontakt aber mit der Finsternis wird er so befleckt, daß er nicht mehr fähig ist, wieder hinaufzusteigen, nachdem er sein Werk vollendet hat. Die Lichtgeister suchen ängstlich nach ihm, während eine Seelenmesse (=Masiqta) in seinem Namen in der oberen Welt vollzogen wird. Diese Seelenmesse bewirkt, daß Hibil-Ziwa, die ihn begleitenden Geister und diejenigen, die er aus der Finsternis befreit hat, von dem dämonischen Zauber gelöst werden, durch den sie in der Finsternis zurückbehalten wurden. Freudig kehren sie in die Lichtwelt zurück. Aber eine völlige Wiederherstellung wird erst erreicht, als die weiteren Riten vollzogen wurden, nämlich zidqa brika (= Gesegnetes Opfer) und maṣbuta (= Taufe), die von 60 „Königen", von Uthras und mächtigen Lichtgeistern zelebriert wurden. Der Beschreibung der beiden letzten Riten vor allem, die von zahlreichen Hymnen ('niania) begleitet werden, ist die Rolle gewidmet. Dabei hat die Darlegung dieser Zeremonien im Hinblick auf Hibil-Ziwa natürlich zugleich normative Bedeutung für die mandäische Priesterschaft. Denn der angehende Priester der mandäischen Kultgemeinde soll aus dieser „idealen" Vergangenheit für

seinen eigenen Beruf lernen. Die Illustrationen, die dem Textband beigegeben sind, beruhen auf besonderer Tradition.

Der Text Diwan Abatur or progress through the purgatories (= D. C. 8) den D. nebst einem Faksimile 1950 veröffentlichte, ist zwar schon seit 1622 bekannt, war aber bisher nicht übersetzt worden. Die Rolle beschreibt die bekannte Himmelsreise der Seele, wie diese nach dem Textinhalt in vielen matarata (= purgatory-Fegfeuer, nicht wie Lidzbarski: Wachthaus!) von den Sünden und Unreinheiten während des Erdenseins geläutert wird. Diese Vorstellung ist in der gnostischen Literatur geläufig, nur daß in diesem Diwan die Beherrscher der matarata nicht nur die bekannten sieben Planetengeister sondern auch Pahil, Anuš, Hibil usw. sind.

Eine weitere Veröffentlichung befaßt sich mit den Hymnen, die das sakramentale Brot (= Pihṯha) der Mandäer zum Inhalt haben (= D. C. 3 und 53). Der Publikation sind zwei Aufnahmen, eine Beschreibung der verschiedenen rituellen Brotarten (= Pihṯha, faṭira und ṣa), der Zubereitung und ihr Gebrauch in verschiedenen Riten (S. 116–128) beigegeben. Die Hymnen auf das Pihṯha in der zidqa briḳa-Zeremonie werden in Transskription (S. 129–133) in Übersetzung (S. 133–142) und im photomechanischen Original wiedergegeben. Die sieben Hymnen (= A–G) beginnen meistens mit der Einleitungsformel: „In the name of the Great Life!", worauf die Präsentation des Pihṯha im Stil der bekannten Ich bin-Bildrede erfolgt, vgl. z. B. die Hymne B:

Ich bin das weiße Pihtha (pihtha ana hiwara);
Aus dem Schatzhause (bith ginzaihun) des Lebens wurde ich verpflanzt.
Ich wurde verpflanzt aus dem Schatzhause des Großen Lebens.
Von dem Jordan sandten sie mich zur Erde,
Von dem Jordan zur Erde sandten sie mich
Um Wahrheit in der Welt zu verbreiten,
Wahrheit in der Welt zu verbreiten,
Um finstere Herzen zu erleuchten (nhuria).
Es ist mein Schatz, den ich dort hinein gab.
Ich verwandelte und erleuchtete ihn von einem Ende zum anderen;
Vom einem Ende zum anderen erleuchtete und verwandelte ich ihn.
Ich kam, und verursachte die Güte, dort zu wohnen;
Ich entfernte das Stöhnen
Welches die Sieben zu den Körpern gebracht hatten,
Die Sieben brachten es zu den Körpern,
Und sie wohnten in finsteren Herzen.
Sie aßen kein Pihtha.
Und sein Schöpfer sprach
Und machte Menschen, die nicht Pihtha aßen...

Und er sprach; Tragt Sorge, daß ihr es nicht heuchlerisch eßt,
Seht zu, daß ihr es nicht untreu genießt!
Denn die Bösen und die Lügner, die es in Falschheit essen,
Werden gebunden werden und in die Finsternis geworfen werden.
Sie werden gebunden und in die Finsternis geworfen werden,
Dunkelheit wird sie niederbeugen.
(Aber) der Gute (tabia), der es in Wahrheit ißt,
Steht auf und sieht den Platz des Lichtes.
Ihre Augen sehen das Licht.
Und ihre Füße finden Sicherheit...
Und das Leben triumphiert (vgl. 129).
Und weiter die Hymne E (vgl. 132):
Das weiße Pihtha bin ich,
Welches das Leben aufforderte und sandte
In seiner Güte.
In der Stärke des Hibil-Ziwa
Sandte es mich zur Erde,
Machte mich zum Haupt über seinen verborgenen Schatz
Und nannte mich Erhörer der Gebete.
Ich kam, ...
Ich hielt einen Teil des Lebens
Und rief mit der Stimme eines Sohnes des mächtigen (Lebens);
Setzte beiseite den Sonntag und den Morgen des Tages
Dessen Name verehrt wird.
Und ich wohnte darinnen und offenbarte seine Herrlichkeit den Priestern
Und wohnte in ihren Herzen. Güte
Gab ich ihnen; Erleuchtung in Fülle,
So daß es ihnen an nichts mangelt...
Sie werden scheinen in dem Licht (des) Schatzes des Lebens
Und des Wortes, welches aus dem Haus des Lebens kam.
Sie werden Anrecht auf die škintas haben
Sie werden aufstehen, sie werden den Platz des Lichtes sehen.
Und das Leben ist siegreich.

Diese beiden Hymnen mögen für die übrigen sprechen. Deutlich trägt das Pihtha personhafte Züge, es ist Gesandter, Offenbarer und Erlöser in einem. Die Stilform dieser Bildrede ist aus der übrigen mandäischen und gnostischen Literatur bekannt und auch bereits von Bultmann[1]), Schweizer[2]), Noack[3])

1) Vgl. u.a. Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW 24 (1925) 100ff.; seinen Kommentar zum Joh.-Ev.

2) Ego eimi... (1939). 3) Zur johanneischen Tradition (1954).

und Becker[1]) eingehend untersucht worden. Lidzbarski waren diese Pihtha-Hymnen noch nicht bekannt, und deshalb konnten bis jetzt auch noch keine religionsgeschichtlichen Parallelen zu Joh. 6, der bekannten Himmelsbrotrede, beigebracht werden[2]). Diese Lücke dürfte durch die zitierten Pihtha-Hymnen weitgehend geschlossen sein.

Ein letzter, erst kürzlich erschienener Band umfaßt die kanonischen Gebete und Hymnen der Mandäer. Die sehr umfangreiche Veröffentlichung enthält die englische Übersetzung (1–316), den mandäischen Text (Blatt 1–495) und einen Index (317–324).

Die besondere Bedeutung dieses Textbandes beruht darin, daß damit zum ersten Mal das vollständige und kanonische Gebetsbuch der mandäischen Sekte erreichbar ist. Teile dieser kanonisch-liturgischen Gebete und Hymnen wurden bereits 1920 von M. Lidzbarski in seinen „Mandäischen Liturgien" veröffentlicht. Es waren Ritualien für die Taufe und die Totenmesse, die im sogenannten Qolasta (3–167) vereinigt sind. Außerdem hatte Lidzbarski im Anschluß daran die Oxforder Sammlung (171–277) publiziert. Diese Sammlung, die aus vier Büchern besteht, enthält wiederum die betreffenden Rituale, Gebete, Lieder und Hymnen für die Tauf- und Totenmesse-Zeremonie.

Der gesamte Band von Lidzbarski enthält aber aufgrund des vermehrten, neuen liturgischen Textmaterials nur ungefähr ein Drittel des gesamten Gebetsbuches, welches bei der mandäischen Priesterschaft in Gebrauch ist.

Drower hat nun in dem vorliegenden Textband auch diese bereits von Lidzbarski publizierten Tauf- und Masiqta-Ritualien aufgenommen, um damit – wie sie in der Einleitung betont – die vollständige Version des mandäischen Gebetsbuches zu bieten. Dabei ging sie das Wagnis einer Rückübersetzung ins Englische ein, die manchmal von den von Lidzbarski gemachten Übersetzungen abweicht, obwohl seine Übersetzung, wie sie selbst zugibt, eine brillante und wissenschaftliche Leistung darstellt. Ihre teilweise abweichende Übersetzung liegt einfach darin begründet, daß Lady Drower jetzt im Besitz von Lidzbarski noch unbekannten Texten ist und darüber hinaus auf die persönliche Bekanntschaft und Kenntnis mit mandäischen Riten zurückblicken kann. Trotzdem sind noch zahlreiche nicht zu erhellende Übersetzungsprobleme geblieben. Eine große Hilfe bei der Enträtselung war die Durchsicht von ritualen Texten, die allerdings dem mandäischen Laien verboten sind. Diese Texte enthalten traditionelles Aufklärungsgut über den Symbolismus und die wahre Bedeutung dieser uralten Riten.

---

1) Die Reden des Joh.-Ev. und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede (1956)

2) Vgl. Bultmanns Joh.-Kommentar z. St.; E. Schweizer Ego eimi... (1939) 3[illegible] u. a.

Im einzelnen sind im mandäischen Gebetsbuch folgende Riten und Hymnen enthalten: die Taufliturgie, die Masiqta-Hymnen, die beide bereits von Lidzbarski publiziert waren, der Brief, Lobhymnen und tägliche Waschungs- und Andachtsgebete. Von besonderer Bedeutung ist das vollständige Gedächtnisfeiergebet für die Toten und Lebenden (151 ff.), das kleine Neujahrsfestgebet, Hymnen für die Hochzeit und für einen neuen Priester. Aufschlußreich sind weiter die Krönungsgebete und -hymnen (220 ff.) und die Gebete und Hymnen auf das sakramentale Brot (240 ff.).

Alles in allem: durch diese Übersetzung und Edition ist der zukünftigen Forschung neben den großenteils bekannten Schriften lehrhaften Inhalts nun auch das gesamte liturgische Textmaterial erschlossen worden.

Schon diese fünf publizierten Texte lassen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen, daß das von Lady Drower edierte und übersetzte Textmaterial von großer Bedeutung ist. Wie mir Lady Drower mündlich mitteilte, werden in allernächster Zeit zwei weitere Werke erscheinen:

„The Secret Adam: a study of Naṣoraean gnosticism based on the secret scrolls" und

„The Thousand and Twelve Questions" (Alf Trisar Šualia). Text, transliteration, translation and commentary. Es soll im Akademie-Verlag Berlin erscheinen.

Unter den noch unveröffentlichten Texten ist „Masiqtā Zihrun Rāzā Kasia" von großem Interesse.

Wir hoffen sehr, daß es Lady Drower, die mit heute noch lebenden mandäischen Priestern in Korrespondenz steht, bald gelingen möge, sämtliche mandäischen Rollen zu veröffentlichen und damit der wissenschaftlichen Auswertung zur Verfügung zu stellen. Denn daß eine alte gnostische Sekte bis in unsere Zeit sich hinübergerettet hat, ist bemerkenswert. Daß aber so vieles ihrer Schriften, ihrer magischen Texte, ihrer geheimen Lehren in den rituellen Rollen und ihrer liturgischen Tradition erhalten ist, muß nach den Worten Lady Drowers als ein kleines Wunder angesehen werden. Die Sekte stirbt rapid aus: die Priester sind wenige und alt, und die Zahl der Gläubigen schwindet Jahr für Jahr dahin. „Ich sehe es als ein Privileg an", schreibt Lady Drower in ihrem jüngst erschienenen Buch (Prayerbook VIII), „so nahe in Kontakt mit einer Religion gekommen zu sein, die binnen kurzem erloschen sein wird."

III. Grammatisch-lexikalische Arbeiten

Auf dieser Pionierarbeit von Lady Drower beruhen nun die philologischen Untersuchungen von R. Macuch, der außerordentlicher Professor für Orientalistik in Teheran ist. Er war für zwei Jahre (1956–1958) von der

Universität Teheran beurlaubt, um Lady Drower bei der Ausarbeitung des ersten mandäischen Wörterbuches in Oxford zu helfen. Dieses erste mandäische Lexikon in Transkription beruht auf sämtlichen bisher bekannten mandäischen Texten von Lidzbarski und Lady Drower (hier einschließlich des noch unveröffentlichten Textmaterials). Für dieses Lexikon sind 1) Aufzeichnungen von Lady Drower selbst verwendet worden, 2) das Material, das Nöldekes Mandäische Grammatik von 1875 enthält, 3) wurden die Verzettlungen von Mark Lidzbarski verarbeitet, die nach der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle gekommen waren. Auf die Bitte von Paul Kahle hin hat sie Fück mit aller Sorgfalt abschreiben lassen und endlich 4) kamen die Verzeichnisse in Betracht, die Macuch sich selbst angelegt hatte.[1])

Außerdem hat sich Macuch während der Jahre, in denen er Professor in Teheran war, eingehend um die alten Reste der Mandäer in Süd-Persien gekümmert. Er hat Mandäer, die dort großenteils Silberschmiede sind, persönlich aufgesucht. Alle diese Studien bildeten die Grundlage für sein „Handbook of Classical and Modern Mandaic". Diese Grammatik wird bei ihrem Erscheinen die erste seit Nöldekes aus dem Jahre 1875 sein.

Mit diesen beiden Werken und ihrer Publikation ist endlich eine gesicherte philologische Grundlage für die weitere wissenschaftliche Arbeit an den zahlreichen mandäischen Texten gegeben. Wünschenswert wäre allerdings noch die Inangriffnahme und Herausgabe einer Konkordanz sämtlicher mandäischer Schriften, um die bisher geleistete lexikalisch-grammatische Arbeit zum endgültigen Abschluß zu bringen.

IV. Entstehung der naṣoräischen Sekte und ihrer Literatur

So wichtig alle diese Arbeiten sind, für die neutestamentliche Wissenschaft haben diese mandäischen Texteditionen aber nur dann Bedeutung, wenn *sicheres* über das Alter dieser Literatur ausgesagt werden kann. Die einzelnen und viel verhandelten Probleme brauchen hier nicht mehr in extenso dargelegt zu werden, da über den Forschungsstand bis 1933 H. Schlier[2]) und bis 1951 W. Baumgartner[3]) in ausgezeichneter Weise unterrichten. Lediglich ein Überblick über die bisherigen, vier entscheidenden Phasen, die die mandäische Forschung im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft durchlaufen hat, ist unerläßlich für die sachgemäße Beurteilung der folgenden zu besprechenden Arbeiten. Denn die Bedeutung des mandäischen Textmaterial

1) Nach einer persönlichen Mitteilung von Herrn Professor D. Dr. Kahle D. Litt. F. B. A., in Oxford.

2) In der ThR NF 5 (1933) 1–34.

3) In der ThZ 6 (1950) 401–410; HUCA 23 (1950/51) 41–71.

für die Theologie und Geschichte des Urchristentums – abgesehen natürlich für die Orientalistik, die Religions- und Kirchengeschichte – ergibt sich aus dem Einblick in die vier folgenden Phasen:

1. Die Anfänge der mandäischen Forschung reichen bis zur Herausgabe der mandäischen Grammatik von Th. Nöldeke, der das erste philologisch grammatische Fundament legte, und W. Brandt zurück, der als erster eine brauchbare Darlegung des mandäischen Religionssystems schrieb.

2. Aber der eigentliche „Ausbruch des mandäischen Fiebers“[1]) beginnt mit den gültigen Textausgaben und den bisher unübertroffenen zuverlässigen Übersetzungen M. Lidzbarskis (1915 ff.). Hierauf fußten die grundlegenden religionsgeschichtlichen Auswertungen von R. Reitzenstein und W. Bousset, während W. Bauer, R. Bultmann und H. Schlier[2]) der westlichen, speziell palästinischen Herkunft der Mandäer nachgingen und mit der literarischen Abhängigkeit neutestamentlicher von mandäischen Schriften die Brücke zu den Anfängen des Christentums schlugen.

3. Mit gewichtigen Gründen wurde in der Folgezeit die quellenmäßige Verwendbarkeit der mandäischen Literatur in Frage gestellt (so von E. Peterson, H. Lietzmann, Loisy, Tondelli und Burkitt u.a.[3]); denn in ihrer heute vorliegenden Form – das war das Hauptargument der genannten Forscher – stammen die mandäischen Schriften aus dem 8. nachchristlichen Jahrhundert, während die Entstehungszeit der verarbeiteten Einzelschriften zwischen 600 bzw. 400 n. Chr. anzusetzen ist. Ein endgültiges Ergebnis aber kam auch trotz weiterer gewichtiger Arbeiten von H. Jonas, E. Käsemann, E. Schweizer, J. Thomas und mit Vorbehalten von E. Percy nicht zustande[4]), da der zweite Weltkrieg und schon früher die Zeit nach 1933 die Theologie vor andere Probleme und Aufgaben stellte.

4. Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges wurde die Frage von neuem gestellt. Im Vordergrund standen die Probleme des Ursprungs der mandäischen Sekte[5]), die zeitliche Ansetzung ihrer Wanderung nach Mesopotamien und die sehr notwendigen Quellenanalysen der mandäischen Literatur[6]).

Und gerade auf diese zuletzt genannten Fragen sind aufgrund des neuen Textmaterials bedeutende Antworten gegeben worden. Macuch ist in einem

---

1) So zuerst M. Goguel, Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste (1928) 113:... une sorte de fièvre mandéenne paraît s'être... emparée d'une partie de la critique allemande».

2) Vgl. Rudolph, Das Christentum..., 651 ff.

3) Vgl. Rudolph ebd. 4) Vgl. Rudolph ebd.

5) Westlich: V. Sch. Pedersen, Säve-Soederbergh – östlich: G. Widgengren – beides: Baumgartner; dazu vgl. Rudolph. Das Christentum..., S. 651 ff.

6) E. Schweizer, Pedersen, Stauffer; dazu vgl. die Angaben auf S. 324 f.

instruktiven Aufsatz dem Alter und der Heimat des Mandäismus nachge gangen. Konkret: es geht ihm um eine begründete Antwort auf die ent scheidende Frage, wann die Mandäer von Westen her nach Mesopotamien aus gewandert sind. „Die bisher bekannten mandäischen Schriften geben darübe ebensowenig Auskunft wie die nichtmandäischen Quellen, so daß man in die ser Hinsicht auf bloße Hypothesen angewiesen war" (Sp. 401). Den Schlüsse zur Lösung dieses alten Rätsels sieht M. in dem Diwan Haran Gawaitha, un zwar in den Zeilen 4–8:

„Der innere Haran hat ihn angenommen, jene Stadt, in welcher die Naṣo räer sind, weil dort kein Weg für die jüdischen Herrscher war. Über ihne war Artabanus König. Also 60000 Naṣoräer haben sich von den Zeichen de Sieben (= Planeten) getrennt und sind in das Medische Gebirge hinein gekommen, eine Stätte, wo keine Stämme über sie herrschten. Sie baute dann die Tempel und wohnten in dem Ruf des Lebens und in der Kraft de hohen Lichtkönigs, bis sie zu Ende kamen".

Dieser fragmentarische Text spricht von der Wanderung der Mandäer vo Palästina nach Mesopotamien. Das am Anfang stehende Personalsuffix mu sich auf den Namen des Führers bezogen haben, der die Mandäer offensicht lich von Palästina nach Haran brachte. Aber auch wenn uns dieser Name be kannt wäre, ist er für eine historische Identifizierung unbrauchbar, da di Urmandäer solche Personen durch Namen von Genien wie z. B. Hibil-Ziw oder Anoš-Uthra gewöhnlich ersetzen. Dadurch wird natürlich die Such nach historischen Persönlichkeiten sehr erschwert. Wesentlich günstiger da gegen steht es mit dem Ortsnamen Haran; denn „das Vorhandensein eine sabäischen Gemeinde in Haran" wird durch das Zeugnis arabischer Schrift steller sichergestellt (Sp. 404).

Als eigentlicher Grund für die Auswanderung nach Haran wird die Ver folgung seitens der Juden angegeben: ... „weil dort kein Weg für die jüdische Herrscher war" und „keine Stämme über sie herrschten". Die „Zeichen de Sieben" interpretiert M. sachgemäß als metaphorische Bezeichnung für Jeru salem. Der wichtigste Punkt des Berichtes ist aber die Angabe, daß die Wand rung unter dem König Artabanus stattgefunden hat. Derselbe Name tauch noch einmal im Rechten Ginza 382, 15; 383, 17 auf. Eine Schwierigkeit b der Identifizierung liegt nun darin, daß es fünf Könige mit dem gleiche Namen gibt: I. 216–191; II. ca. 128–124 v.Chr.; III. 12–ca. 38; IV. 80–8 V. ca. 213–227 n.Chr. Für eine Identifizierung zieht M. die Zeile 8 he an: ... und sie liebten den Herrn Adonaj, bis im Hause Israel in Maria Mutterleibe etwas Ungewöhnliches geschaffen wurde". Daraus ist zu schlie ßen, „daß die Entstehung des mandäischen Naṣoräismus und seiner Oppo sition zu beiden, zu Judentum und Christentum, in Jesu Zeitalter anzusetze

ist" (Sp. 405f.). Bis zu Jesu Geburt und Auftreten sind die Naṣoräer demnach „ganz gute Juden" gewesen und wohl erst „nach seinem Tode" in den letzten Jahren des parthischen Königs Artabanus III (terminus ad quem 37 n. Chr.) nach Haran ausgewandert. Damit ist die Hypothese von Lidzbarski, der schon damals von einem Exodus der Mandäer im ersten christlichen Jahrhundert nach Mesopotamien sprach, „in allen Einzelheiten bestätigt".

Dazu kommt weiter der paläographische Nachweis aufgrund elymäischer Inschriften aus dem 2. Jhdt. n. Chr. Das häufige Vorkommen mandäischer Schriftzeichen und Wörter in diesen Inschriften und die Verwandtschaft der elymäischen Schrift mit der nabatäischen und mandäischen lehrt, daß die Mandäer „ziemlich früh mit Sprache und Schrift jener Denkmäler in Kontakt gekommen sein" müssen und zu dieser Zeit wahrscheinlich westlich von Tang-e Sarwak gewohnt haben.

Gegen eine Auswanderung der Urmandäer im ersten nachchristlichen Jahrhundert könnte nun die antignostische Polemik des Johannesevangeliums, die mandäische Dichtungsweise der manichäischen Thomaspsalmen und die Verwandtschaft mit anderen gnostischen Systemen sprechen. Dieser Widerspruch löst sich aber nach M. in der Weise auf, wenn man bedenkt, daß nicht alle Mandäer, – ein anderer Text spricht nur von 365 Priestern! – ausgewandert, sondern manche in ihrer palästinischen Heimat geblieben sind. Nur so kann sich die Verwandtschaft mit den syrisch-palästinischen Taufsekten befriedigend erklären lassen.

Damit aber dürfte das Festhalten der größten Mandäisten, Nöldeke und Lidzbarski, am palästinischen Ursprung des Mandäismus nach M. durchaus gerechtfertigt sein.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt K. Rudolph in seiner umfangreichen Dissertation „Die Mandäer" (Band I umfaßt 203 S., Band II 380 S.), von der der 1. Band als Prolegomena „Das Mandäerproblem" und der 2. den „Kult" behandelt. Nach einem forschungsgeschichtlichen Überblick (2ff.) untersucht R. die „Chronologie" (12ff.) des mandäischen Schrifttums. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die mandäischen Texte kaum geschichtliche Anspielungen enthalten, wenn sich auch aus Literatur und äußeren Zeugnissen die Existenz der Mandäersekte bzw. der Urmandäer bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. im Osten nachweisen läßt (I 32f.). Im einzelnen werden die Macht des Islams und die damit verbundene Gefahr des Abfalls viel erwähnt, außerdem die scharfe Polemik gegen die Bräuche und Lehren der byzantinischen Kirche (I 34ff.), aber ebenso stark ist auch die antijüdische Polemik zu spüren, wogegen auf die persische Zeit seltener angespielt wird (I 40ff.).

Von besonderer Wichtigkeit ist der umfangreiche Abschnitt „Ursprung. West oder Ost" (I 45–195). Eine Prüfung der sogenannten westaramäischen Belege ergibt, daß sich aus ihnen allein keine Lokalisierung gewinnen läßt,

wohl aber im Zusammenhang mit anderen Beobachtungen, die ebenfalls nach dem Westen als Ursprungsland weisen. Dafür spricht auch die zentrale Bedeutung, die der Name „Jardna" in der mandäischen Gedankenwelt hat, indem er sämtliche Traditionsschichten durchzieht. Das kann nur als historische Erinnerung (gegen Lietzmann) an die westliche Heimat der Mandäer zu werten sein. Alles fließende Wasser wird so bei ihnen bezeichnet und auch alle mandäischen Taufen und Waschungen dürfen nur im Jordan, d. h. in „lebendem" Wasser vorgenommen werden (I 48 ff.). Die kultische Bezeichnung des Jordannamens weist nach Rudolph auf den Ursprung dieses Kultus hin.

Obwohl die Berichte über die Mandäer aus dem 17.–19. Jhdt. immer wieder von „Johannes dem Täufer" als dem Gründer der Sekte sprechen und die heutigen Mandäer dasselbe behaupten, ergibt aber eine unbefangene Betrachtung der mandäischen Texte, daß Johannes der Täufer und seine Jüngerschaft keine Beziehungen zu den Mandäern gehabt haben. Auch die überaus zahlreichen Namen und Themen aus der alttestamentlich-jüdischen Religion und ihre Selbstbezeichnung lassen auf ein „Halbjudentum" schließen, das an der Peripherie des offiziellen Judentums stand und durch die Gnosis in den Strudel des Synkretismus gerissen wurde (I 72). Wie die Qumrantexte, so ist auch die mandäische Religion von ihren Anfängen an durch die persische beeinflußt worden. Ohne Frage liegt der Ursprung der mandäischen Sekte in typisch gnostischen Daseinsverständnis (I 127 ff.), das sich neben späteren manichäischen (132 ff.) und babylonischen (151 ff.) Elementen bis zu den Taufsekten des Westens verfolgen läßt.

R. faßt dann den ersten Teil seiner Dissertation in folgenden Ergebnissen zusammen:

Die mandäische Religionsgemeinschaft geht letztlich auf ein häretisch gewordenes Judentum zurück, das in die gnostische Bewegung einer frühsyrischen Gnosis einmündete. Hier bei den Taufsekten des Westens erfuhr die mandäische Religion ihre zentrale Ausgestaltung, und zwar in vorchristlicher Zeit. Die Wanderung des Hauptteils der Sekte nach dem Osten muß spätestens im Laufe des 2. Jhdt.s erfolgt sein. Für diese zeitliche Ansetzung spricht die Beziehung des Mandäismus und seine Verwurzelung in Mesopotamien. Eine zeitlich spätere Fixierung dürfte damit ausgeschlossen sein. Andererseits läßt die Beziehung der Mandäer zum Elchasaismus und anderen ostjordanischen Taufsekten es sehr wahrscheinlich werden, daß die Auswanderung aus Palästina in der ersten Hälfte des 2. Jhdt.s n. Chr. erfolgt ist, vermutlich im Zusammenhang mit der Bar-Kochba-Revolution und unter dem Druck der offiziellen Judenschaft. Wie die Untersuchungen Säve-Soederberghs über die manichäischen Thomaspsalmen lehren, müssen noch Teile der Mandäergemeinde bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert in Syrien existiert haben

Der These Macuchs[1]) steht der Verf. kritisch gegenüber, da aufgrund der Haran-Gawaitha-Legende keine sicheren Schlußfolgerungen gezogen werden können. Denn diese Legende fehlt im Ginza, dem Hauptwerk der mandäischen Literatur! Trotzdem sei diese wie die spätere Mirjai-Legende ein weiterer Beweis für die mythisch-geographische Tradition der Mandäer, daß sie ursprünglich im Westen beheimatet waren.

Die heutige Form der mandäischen Literatur ist wesentlich durch ihren langen Aufenthalt in Mesopotamien bestimmt, der auch verantwortlich für die spätbabylonischen, iranischen und christlichen Einflüsse ist.

In dieser Form ist die mandäische Religion eine Vorstufe des Manichäismus, - Mani wuchs bekanntlich im Mandäismus auf! Die Beziehung zu Teilen der frühchristlichen Literatur, die sich nachweisen läßt, darf aber nicht im Sinne einer direkten historischen Abhängigkeit gedeutet werden. Das Urmandäertum stellt vielmehr „eine der vorchristlich-gnostischen Gebilde dar, deren Quellen zum größten Teil untergegangen sind, die das junge Christentum in seiner Wiege vorfand und deren Vorstellungen es zur Ausgestaltung seiner Botschaft benutzte" (S. 197).

Der II. Teil seiner Dissertation untersucht die einzelnen kultischen Phänomene, wie Kultareal, Kultpersonal und Kultzubehör, weiter den Wasserkult Maṣbuta und Waschungen), die sakramentalen Begleiterscheinungen (Mahlzeiten, Salbung, Bekränzung, Handauflegung, Invokation u.a.), die wortgottesdienstlichen Elemente (Gebet, Hymnus, Bekenntnis), die Totenzeremonien (Masiqta, Begräbnis) und andere kultische Gebräuche (Priesterweihe, Hochzeitszeremonie, kultische Zeiten). Dieser erste Abschnitt, der den phänomenologischen Bestand des mandäischen Kultus aufweist, ist sehr gründlich gearbeitet, mit vielen Belegen versehen und bietet einen lückenlosen Einblick in den gesamten mandäischen Kultus.

Interessiert dieser Teil vor allem den Religionswissenschaftler, so der zweite den Neutestamentler. Denn hier bietet R. „Zusammenfassende historisch-kritische Erörterungen (Urbestands- und Ursprungsfragen)". Zu den zentralen Kultakten der mandäischen Religion gehören die Taufe, die Waschungen und die Totenzeremonie. Vorwegnehmend formuliert R. seine These, daß Kult und Mythologie in „das gleiche Ursprungsland verfolgt werden können".

Die mandäische Taufe wurzelt in der Waschungspraxis eines semijüdischen Täufertums, wobei ihre Wiederholung gerade das eigentliche Charakteristikum ist (II 307). Ein kritischer Vergleich mit dem nestorianischen Taufritual zeigt sehr bald, daß die mandäische Taufe ein originäres Grundritual besitzt, das unabhängig vom syrischen Christentum entstanden ist. Übereinstimmungen erklären sich einerseits aus der gegenseitigen Beeinflussung und andererseits

1) Vgl. die Ausführungen auf S. 313 ff.

aus ihrer beiderseitigen Abhängigkeit vom gleichen Urgrund. Ebenso bestehen im Zentralen keine Gemeinsamkeiten zwischen den babylonischen, iranischen und griechischen Wasserriten und der mandäischen Maṣbūtā (II 314 ff.). Und auch gegenüber dem jüdischen Tauchbad und der Proselytentaufe, die letztlich ja nur Neben- und Begleiterscheinungen sind, bilden die mandäischen Baptismen das kultische Zentrum schlechthin. Ein Vergleich mit dem syrisch-gnostischen Material endlich verdeutlicht, daß „gerade die Wiederholung der Mandäischen Taufe für ihr Alter und ihre Priorität gegenüber der einmaligen Initiationsriten gnostischer Kreise" spricht! In ihr setzt sich demnach die alte vorchristliche Tradition ritueller Waschungen fort, wie sie bei den Essenern, den Qumraniten und anderen Taufsekten nachweisbar ist; denn auch hier ist ein weiterer Bestandteil der mandäischen Maṣbūtā, nämlich die Verbindung von Taufe und Mahl, in vorchristlicher Zeit nachweisbar. Die mandäische Taufe – wobei der Taufaspekt sekundär ist – geht also auf eine gnostische Interpretation jüdischer Waschungsriten zurück, die wiederum ihre besondere Ausgestaltung in häretischen Kreisen gefunden haben (II 354).

Neben der Maṣbuta-Zeremonie gehört als zweites zentrales mandäisches Kultphänomen die rituelle Waschung. Die beiden heutigen Formen der Reinigungslustrationen (Tamasa und Risama) sind nicht sehr alt, gehen aber auf älteste orientalisch-jüdische Waschungsbräuche zurück. Das von R. beigebrachte Material für die Ursache der Waschungen (vor dem Gebet, Beischlaf, Essen, Berührung von Sterbenden und Toten u. a.) zeigt, daß die mandäischen Waschungen vor allem auf jüdische Lustrationsbräuche zurückgehen. Die mandäische Taufe ist demnach letztlich nichts anderes als „die durch gottesdienstliche Funktionen und infolgedessen durch besondere Interpretation ausgezeichnete ursprüngliche Waschung" (II 359).

Dagegen geht die Masiqta-Zeremonie auf gnostisch-iranische Ursprünge zurück, während manichäische und christliche Vorstellungen den weiteren Umkreis andeuten (II 361 ff.).

Zusammenfassend wird von R. folgendes wichtige Ergebnis formuliert: „Die zwei Kernriten des mandäischen Kultus sind die Taufe (Maṣbūtā) mit dem Brot-Wasser-Mahl und die Seelenmesse (Masiqta)". Ihre Ausbildung haben zwar beide im syrisch-palästinischen Raum erhalten, aber die Taufe wurzelt letztlich in der ostjordanisch-gnostischen Taufsektenwelt semijüdischer Prägung, während die Seelenmesse auf iranische Vorbilder zurückgeht. Anders ausgedrückt: Während die Masiqta-Handlung letztlich „eine gnostisch gefaßte iranische Seelenaufstiegszeremonie" ist, stellt die mandäische Maṣbūtā-Zeremonie die „gnostische Interpretation orientalisch-jüdischer Wasserriten dar. „Diese Tatbestände stimmen zusammen mit den Forschungsergebnissen, die aufgrund von Untersuchungen der Mythologie der mandäischen Gnosis geliefert wurden: die Abkunft der mandäischen Religion aus einer sy

risch-gnostischen Sekte semijüdischer Eigenart. Ist somit der zentrale kultische Kern der mandäischen Religion in das genannte Ursprungsgebiet zurückführbar, so ist damit der bisher nur aufgrund der Stil- und Motivforschung vermutete Ursprung der Mandäer bzw. Urmandäer erst mit Sicherheit festzustellen" (II 378f.).

Zu demselben Ergebnis kommt R. in seinem gedruckten Vortrag „Das Christentum in der Sicht der mandäischen Religion". Im gesamten mandäischen Schrifttum gibt es keine einzige positive Bemerkung über Christus. Die Sicht, in der Jesus hier erscheint, entspricht in vielem dem Bilde Jesu in den talmudischen Schriften; denn auch hier wird er als Betrüger, Verführer, Zauberer und Magier aufgefaßt. Die Kenntnis von Leben und Lehre Jesu geht auf den Einfluß der christlichen Mission und Polemik zurück; denn von der Urgemeinde oder späteren Kirchengeschichte weiß man nichts. Jesu Gestalt und das Christentum überhaupt werden in den mandäischen Schriften durchweg verzeichnet und verunglimpft. Eine theologische oder sachliche Auseinandersetzung fehlt völlig!

Aufs Ganze gesehen ist der christliche Einfluß auf die mandäische Religion weniger umfangreich als das zuweilen behauptet wird. Der Mandäismus ist in seinem „Grundbestand eine vom Christentum unberührte und unabhängige Erscheinung. Im Laufe seiner Geschichte, die bis ins Vorchristliche zurückreicht, hat er im Zuge der Berührung mit der christlichen Kirche, besonders der syrisch-nestorianischen, manche, aber keine schwerwiegenden Elemente aufgenommen" (S. 659).

Auch für die mandäische Urmensch-Adam-Spekulation postuliert R. eine Verwandtschaft mit der vorvalentinianischen gnostischen Mythologie, deren alte Tradition „auf vorchristliche heterodox-jüdische Spekulationen zurückgeht"[1]).

Die mandäische Religion mit ihrer Mythologie und ihrem Kultus reicht nach R. in die vorchristliche Zeit und in den palästinisch-syrischen Raum zurück.

Zu einem wesentlich gleichen Ergebnis ist unabhängig von ihm auch E. Segelberg gekommen. Allerdings behandelt S. im Unterschied zu Rudolph nicht den mandäischen Kult im ganzen, sondern schränkt seine Untersuchung auf das Phänomen der mandäischen Taufe ein. Durch kritische Analyse versucht diese Arbeit Urbestand und Ursprung dieses Ritus festzustellen. Die Untersuchung ist als Dissertation aus der Schule Widengrens-Uppsala hervorgegangen. Von besonderem Wert sind die vom Verf. herangezogenen und ausgewerteten, teilweise noch unveröffentlichten Ritualtexte von Lady Drower.

---

1) Vgl. Rudolph, Ein Grundtyp..., 1ff.; dieser Aufsatz wurde besprochen auf S. 266.

In einem ersten beschreibenden Teil der Arbeit (19–110) wird der mandäische Taufritus ausführlich aufgrund des Qolasta und des Diwan Maṣbūtā dHibil Zīwā und unter Heranziehung zweier noch nicht veröffentlichter Texte (Masiqtā dZihrun Rāzā Kasia; Alf Trisar Šualia) behandelt. Nach einer Darlegung der term. techn., der Textgattungen und Sakralobjekte gliedert S. das gesamte mandäische Taufritual in sieben Abschnitte: Vorbereitende Riten, Zentralritus (Taufe im Jordan), Salbung mit Öl, das Mahl, der „vierte Hauptteil des Ritus" (Siegelung, Festigung), die abschließenden Gebete für die Täuflinge und diejenigen für die Priester.

Ein Vergleich der liturgischen Texte mit der Handlung zeitigt neben der Bestimmung einzelner Ritualabschnitte vor allem die kritische Ausscheidung einzelner Hymnen als ursprüngliche Masiqtatexte. S. tritt für die ursprüngliche zweigliedrige Taufformel ein und interpretiert die siegelnden Gebete als abschließende Gebete im Sinne der syrischen Liturgie und die Kniesetzung als eine Art Inthronisation. Im großen und ganzen stützt S.'s Beschreibung die gute Überlieferung des Qolastarituals gegenüber anderen Texten.

Der II. Teil (111–154) bildet die kritische Analyse auf dem Hintergrund der Einsicht in die teilweise Diskrepanz zwischen Text und Handlung. Eine Reihe von Taufelementen möchte S. als sekundär ausscheiden und unter Verwertung des gegenwärtigen Ritus – er stützt sich offenbar auf einen Film Lady Drowers (18) – den ursprünglichen Tatbestand des mandäischen Taufrituals zu eruieren. Dieser Zentralakt bestand nur aus: Depositio vestium, Descensus, Coronatio, Impositio manus, Kušṭa (126).

Der III. Teil (155–184) ist für den Neutestamentler am ergiebigsten, da S. hier die schwierige Ursprungsfrage mit Hilfe christlicher und jüdisch-täuferischer Parallelen zu beantworten sucht.

1) Zuerst vergleicht S. die mandäischen mit den christlichen Taufriten. Das bekannte Lietzmannsche Verfahren wird ausdrücklich als „methodischer Irrtum" abgelehnt, weil Lietzmann die mandäische Taufe mit einem späteren Taufritual verglichen hat, einem Taufritual, das das Ergebnis einer Verschmelzung von Tauf- und Katechumenriten darstellt. Diese voll ausgebildeten Taufriten der verschiedenen orientalischen Kirchen – für die Kindertaufe bearbeitet – können für einen Vergleich mit der mandäischen Taufe nicht in Betracht kommen. Nur diese Riten der ersten vier Jahrhunderte kommen in Betracht und auch hier nur solche, die in erster Linie zu den Tauf- und Firmungsriten zählen!

Ein kritischer Vergleich mit den beiden Haupttypen christlicher Taufordnung der westlichen (einschließlich westsyrischen) mit der Abfolge Taufe – Salbung – Mahl und der östlichen mit Salbung – Taufe – Mahl stellt überraschenderweise heraus, daß nur die erstere mit der vermutlich ältesten mandäischen Taufhandlung in Betracht kommt. S. führt folgenden Vergleich durch (163):

Hippolytos	Mandaean
depositio vestium	(depositio vestium)
unctio, abrenuntiatio, etc.	
descensus	descensus
immersio (triplex)	immersio (triplex)
ascensus	
unctio	signatio
	potio
	ascensus
vestitio	vestitio
	coronatio
ingressus in ecclesiam	
impositio manus	impositio
consignatio c. oleo	
osculum pacis	kušta

Die Übereinstimmungen sind in der Tat überzeugend, wenn S. auch die im Taufstrom erfolgende mandäische Wasserzeichnung mit der christlichen postbaptismalen Ölzeichnung parallelisieren muß und auch sonst einige Motive (Krönung, Ascensus, Potio) nicht zur Deckung bringen kann. Trotzdem faßt er diesen kritischen Vergleich mit Recht folgendermaßen zusammen: Der mandäische Taufritus ist weniger mit der östlichen Tauftradition als vielmehr mit der westlichen Taufordnung verwandt! Wenn das aber zutrifft, dann kann man auch einige Rückschlüsse auf die Entstehungszeit ziehen, in der sich beide Tauftraditionen begegnet sein müssen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie einander in Ostsyrien oder in Persien während des ersten Jahrhunderts n. Chr. begegneten. Wahrscheinlich gab es in einer sehr frühen Zeit des Christentums eine doppelte christliche Tauftradition, die wiederum auf verschiedene Überlieferungen unter den Täufern der Jordanebene zurückgehen. In diesem Falle werden die mandäische und die westlich-christliche Taufordnung von einer gemeinsamen Quelle abhängen, indessen die östlich-christliche Tauftradition einer anderen Entwicklungslinie zuzurechnen ist. Wahrscheinlich haben alle drei Taufordnungen ihre letzte erkennbare Wurzel in vorchristlicher Zeit (165)!

Dazu kommen die Beziehungen zu den Oden Salomos (165ff.), anderen gnostischen Riten (167ff.: koptisch-gnostische Texte, Naassener u.a.), dem Testament Levi 8 (Salbung, Taufe, Mahl, Investitur) und den Elkasaiten (174ff.). Bei allen diesen Beziehungen betont S. allerdings mehr die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten mit der mandäischen Taufe, obwohl er ausdrücklich den gemeinsamen Ursprung dieser Verwandtschaft in den zahlreichen Täufergruppen der Jordan-Ebene hervorhebt (176).

Von besonderem Wert für die zeitliche Fixierung der mandäischen Taufordnung sind ihre term. techn. (177ff.). Konkret: Gehen sie auf iranischen

oder semitischen Ursprung zurück, und in welchem rituellen Kontext erscheinen hier diese term. techn.?

Das Wort maṣbūtā מצבותא und die zahlreichen anderen Termini (נהת, עטמש, רושמם, שקא, עיצטליא, לבאש, כלילא, סאם עדא, ירדנא, כושטא, סלאק) sind sämtlich „good Semitic words", weiter מישא (Öl), עדיא (Einschmieren), pihta ist wahrscheinlich ein semitisches Wort, mambuha ohne Zweifel. קאם (Aufrichten der Hände), בותא התאמתא (Versiegelungsgebete) sind semitischen Ursprungs, ebenfalls קאיאמתא, דראשא, עיניאנא; dieselben Wurzeln sind in einigen Fällen in der syrischen Literatur bekannt. עוצטלא oder לבושא und כסויא und לבאש sind semitisch, dagegen geht הימיאנא auf iranischen Ursprung zurück ist aber im Syrischen bekannt. Nichtsemitisch bzw. unsicher sind: טארטאבונא, שארואליא, כאנזאלא und תאנא.

In der Beschreibung von heiligen Objekten tauchen eine Zahl von nichtsemitischen Worten auf, meist iranischen oder unsicheren Ursprungs: דראבשא, טאריאנא, קאנינא, ניארא. Meistens sind sie jüngeren Datums. Ein weiterer zentraler Terminus מאסיקתא ist semitisch; ähnliches gilt für לאופא, זידקא בריכא. Namen für die priesterlichen Ränge sind teils iranisch teils semitisch. Das Wort für Priester תארמידא ist semitisch, dasselbe trifft für andere Ämter zu: ריש אמא, ריש דאריא, רישאיא, גינזאיא. Termini, die die Beziehung zu jüdischen Traditionen voraussetzen, sind: מאשכנא, מאריבא, פאטירא, פאתורא.

Obwohl sich S. bewußt ist, noch keineswegs alle term. techn. der mandäischen Kultriten aufgeführt zu haben, kommt er zu folgenden wichtigen Ergebnissen:

Eindeutig überwiegen bei dieser philologischen Übersicht die semitischen Termini, und zwar werden die semitischen Worte für die zahlreichen Kultakte gebraucht, während die nicht zentralen Details und andere nebensächliche Objekte durch nichtsemitische Worte bezeichnet werden. Einige Termini iranischen Ursprungs sind bereits im Biblisch-Aramäischen und im Syrischen bekannt und geben insofern nichts für einen direkten Einfluß aus dem Osten her!

Beide Beobachtungen – semitische und westaramäische Termini zur Bezeichnung der alten Bestandteile der mandäischen Taufordnung – sprechen für den westlichen Ursprung der Mandäer, während andererseits die iranischen Lehnworte einen gewissen Einfluß aus dem Osten signalisieren. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach gehört dieser Einfluß zu einer jüngeren Schicht innerhalb der mandäischen Taufliteratur (179f.).

In diesem Zusammenhang weist S. auf die Beziehungen zwischen den mandäischen und jüdischen Traditionen hin, die von Odeberg[1]) (hinsichtlich de

1) Vgl. Die mandäische Religionsanschauung, 1930.

Enoš und des III. Hen.), von E. Schweizer[1]) (das Joh.-Ev. setze die Kenntnis des gesamten mandäischen Mythos voraus), von Baumgartner[2]) und Epstein[3]), Gärtner[4]) und Lundberg[5]) (christliche und mandäische Anschauungen über den Jordan) angeführt worden sind (180f.).

Auch diese zuletzt genannten Hinweise legen den wesentlichen Ursprung der Mandäersekte nahe, während der iranische Einfluß im Falle der Maṣbūtā-Zeremonie nicht sehr stark und dazu noch rezenten Datums ist (181f.)! Der „westliche" und semitische Ursprung der mandäischen Taufe in ihrem Grundbestand „must be accepted without any doubt" (182).

In seinen „Conclusions" (182–184) hebt S. noch einmal ausdrücklich hervor, daß Schlier und andere mit ihrer Kritik an Lietzmann durchaus im Recht waren. Wenn irgendeine Beziehung zwischen mandäischen und christlichen Taufordnungen besteht, dann nicht zwischen Mandäern und Nestorianern, sondern zwischen mandäischen und christlichen Traditionen des westlichen Typus!

Der Ursprung des Mandäismus ist also in den Täufergruppen des Ostjordanlandes zu suchen. Eine große Anzahl von anderen Indizien (philologische, literarische u.a.) weisen ebenfalls darauf hin, „but if und when und how those traditions did meet is still a problem" (183). Sehr wahrscheinlich haben sie Überlieferungen aufbewahrt, die unter den Täufersekten im ersten Jahrhundert n.Chr. und sogar früher umliefen. Geht die Tauftradition des Elkasai bis zur Mitte oder Beginn des ersten Jahrhunderts n.Chr. zurück, so reichen die christlichen Tauf- und Johannes-der-Täufer-Überlieferungen weiter zurück. Denn beide gebrauchten offensichtlich nicht die Proselytentaufordnung, sondern haben ihre Wurzeln tief in den Traditionsboden des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geschlagen.

Wahrscheinlich repräsentiert der mandäische Taufritus eine Überlieferung, die ebenfalls unter den mannigfachen Taufgruppen umlief, die in demselben Gebiet während der gleichen Zeit lebten. Diese Überlieferung war nicht jüdisch, aber beeinflußt von einem semitischen Heidentum und von jüdischen Traditionen. Die Mändäer blieben an demselben Ort auch während des ersten Jahrhunderts n.Chr., als sie sowohl mit Johannes dem Täufer als auch mit Jesus bekannt wurden. Einige ihrer Anschauungen sind antichristlich und antitäuferisch, andere wiederum haben Beziehung besonders zu christlich-apokryphen Traditionen und andere sehen Johannes den Täufer als einen der ihren an.

1) Vgl. Ego Eimi Kap. I–II.
2) Vgl. Lit.-Angabe.
3) Vgl. Mandäische Glossen, Archiv Orientální 18 (1950) 165–169.
4) Vgl. Lit.-Angabe.
5) Vgl. La typologie baptismal, 146–166.

Später wurden die Mandäer oder Proto-Mandäer aus Jerusalem und Palästina vertrieben, wahrscheinlich schon um 100 n. Chr. Wenn LIDZBARSKI mit seiner Interpretation mandäischer Inschriften auf Münzen von Characene in Südbabylonien im Recht ist, ließen sich die Mandäer schon um 150 n. Chr. dort nieder und blieben dort im dritten Jahrhundert!

Dieser Beweis aufgrund des Münzbefundes stimmt nun mit der Tatsache überein, daß Mani von gewissen Täufergruppen in Südbabylonien beeinflußt worden ist, und daß die manichäischen Thomaspsalmen – wie SÄVE-SÖDERBERGH nachgewiesen hat – eine Kenntnis der mandäisch-liturgischen Literatur voraussetzen.

Dieses ursprünglich mandäische Taufritual blieb im großen und ganzen unverändert bis etwa 400 n. Chr. Im Osten kamen dann Salbung und Mahl unter dem Einfluß von verschiedenen gnostischen, christlichen oder sogar parsistischen Traditionen hinzu (184).

Eine reichhaltige, alles wesentliche enthaltende Bibliographie (185–192) sowie Autoren- und Sachindex beschließen diese ausgezeichnete, mit philologischer Sachkenntnis geschriebene und methodisch sachgemäße Arbeit. Die Untersuchung stellt einen wesentlichen Beitrag zur Ursprungsfrage der nasoräischen Sekte dar.

Diese Ergebnisse, so wichtig sie sind, reichen jedoch keineswegs aus, um die Berechtigung religionsgeschichtlicher Vergleiche zwischen dem Neuen Testament und den mandäischen Texten zu gewährleisten. Denn der vorchristliche Ursprung gilt wohl für die Mandäer bzw. die urmandäische Taufsekte, nicht aber ohne weiteres für die heute vorliegende mandäische Literatur!

Gerade an dem letzten Problem ist aber die neutestamentliche Forschung brennend interessiert. Denn eine durchgehende Schichtenanalyse des mandäischen Schriftenmaterials ist die conditio sine qua non für die sachgemäße Auswertung der Anwendung der religionsgeschichtlich-vergleichenden Methode! Leider besitzen wir trotz wichtiger Einzeluntersuchungen (z. B. von E. SCHWEIZER[1]), PEDERSEN[2]) und STAUFFER[3])) in dieser Hinsicht z. Zt. noch keine literarkritische bzw. überlieferungsgeschichtliche Analyse *sämtlicher* mandäischer Texte. Wie mir K. RUDOLPH aus Leipzig mitteilte, wird seine Habilitationsschrift eine literarkritische Motivgeschichte der mandäischen Literatur sein.

---

1) Vgl. Ego Eimi (1939).

2) Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter, Aarhus 1940.

3) Vgl. Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient, ZNW 46 (1955) 1ff.

Das Inhaltsverzeichnis lautet:

A Theogonien: I. Lichtwelt, II. Finsternis

B Kosmogonien: I. Die Rolle des 2. Lebens
a) Jōšamīn
b) Abathur und das dritte Leben

II. Der Demiurg und die Bösen
a) Die „Verdichtung" der Tibil
b) Die Einrichtung der Tibil
c) Rehabilitation des Demiurgen

III. Die Lichtwelt und die Schöpfung
a) Ptahil und Gabriel
b) Ptahil und Hibil
c) Das Leben und Mandā ḏHaije
d) Die Kollektivschöpfung

IV. Höllenfahrt (und Kosmogonie)

C Anthropogonien: I. Adam und Eva
II. Uroffenbarung

Anhang: Analyse des 3. Traktates des GR.

Wir werden also seine Ergebnisse abzuwarten haben. Natürlich wird man die Frage nicht ohne weiteres beiseiteschieben können, ob es denn jemals überhaupt möglich ist, mit Hilfe der literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Methoden innerhalb der mandäischen Literatur eindeutig brauchbare Ergebnisse zu erhalten, wie z. B. in den Qumrantexten oder gar der synoptischen Tradition. Trotzdem wäre es mehr als wünschenswert, wenn die bisherige historische Fixierung der frühmandäischen Taufsekte durch eine umfassende Schichtenanalyse ihrer gesamten Literatur ergänzt würde. Und in diesem Sinne ist Cullmann zuzustimmen, daß „die Benutzung der mandäischen Texte zur Erklärung des Neuen Testaments durchaus legitim ist"[1]).

Alle diese Ergebnisse sind von einer anderen Seite bestätigt worden. Nach Gärtner spricht auch das nunmehr verfügbare qumranessenische Textmaterial für den westlichen Ursprung der Mandäer. Auch das große Interesse der Mandäer für Jahja-Johana, der dem jüdischen Sektenmilieu um das Tote Meer angehört, läßt sich von hier aus gut erklären. G. geht diesen Beziehungen zwischen der Qumransekte und den Mandäern im Rahmen eines aufschlußreichen Aufsatzes „Nazareth, Nazoräer und das Mandäertum" nach.

1) Vgl. Die Christologie des Neuen Testaments (1957) 25, 3.

Parallelen zwischen beiden Literaturen wurden bereits von Nötscher an dem Beispiel des Licht-Finsternis-Dualismus nachgewiesen[1]). G. dagegen geht zuerst von der Gemeinde-Terminologie „Pflanzung" und „Sproß" („Wurzelschoß") aus:

Das Motiv der „Pflanzung", נציבא, wird in der mandäischen Literatur (MLit 259f.; Johannesbuch 219) auf die Ursprünge der mandäischen Sekte selbst bezogen. Sie wird eine „Pflanzung des Lebens", נציבתא דחיא, (MLit 219f.) genannt, an der die „Auserwählten" festhalten in Wahrheit und Glauben. Einen ganz ähnlichen Sprachgebrauch findet G. in den Qumranrollen wieder, besonders deutlich in 1 QH 8, 5ff: ...„ und sie dienen dazu, einen Sproß zu einer ewigen Pflanzung wachsen zu lassen... aber der den heiligen Sproß sprießen läßt zur Pflanzung der Wahrheit, verbirgt, ohne daß geachtet wird und ohne daß erkannt wird sein geheimnisvolles Siegel". Derselbe Begriff „Pflanzung", als terminus technicus für die Selbstbezeichnung der Sekte findet sich weiter in 1 QS 8, 5 und in CD 1, 4ff.: „Aber da er des Bundes mit den Vätern gedachte, ließ er Israel einen Rest übrig und übergab sie nicht der Ausrottung. Und in einer Zeit des Zornes... suchte er sie heim, aber er ließ aus Israel und Aaron die Wurzel einer Pflanzung, שורש מטעת, hervorwachsen, sein Land zu ererben." Auch dieser bildhafte Gebrauch des Ausdruckes spiegelt den Ursprung der Sekte wider.

„Sproß" und „Pflanze" im Zusammenhang mit der Pflanzung begegnen aber wiederum in der mandäischen Literatur: „Bei der wundersamen Leuchte schaute ich aus und erblickte den großen Sproß, ניבטא, der aus dem großen Jordan des ersten Lebens gepflanzt war." Hierzu gehören ähnliche Formulierungen wie „der verborgene Sproß", die „reine Sprosse" (ML 202, 252f.), „die festen Wurzeln" שירשא תאקנא, und „Wurzel der Nazoräer", דנאצוריא שירשא, (Haran Gawaitha 14 und 20). Diese Termini Sproß, Wurzel, Pflanze bezeichnen sowohl in der mandäischen als auch qumranitischen Literatur die Gemeinde bzw. die einzelnen Gemeindeglieder. Allerdings werden in beiden Literaturen nicht dieselben Vokabeln gebraucht. Den mandäischen Termini ניבטא bzw. שירשא entsprechen in Qumran נצר und מטעת. Einen Übergang bildet die bereits zitierte Stelle CD 1, 4ff., wo נצר durch das auch in den mandäischen Texten geläufige שורש ersetzt wird. Und Targ. Jonathan zu Jes. 60, 21 ersetzt מטע durch נצבא. Gärtner schließt aus alledem: „Mithin darf man wohl mit Fug und Recht einen Zusammenhang konstatieren zwischen den theologischen ‚Pflanzungs'- und ‚Sproß'-Vorstellungen in Qumran und den parallelen Ausdrücken bei den Mandäern" (S. 29f.).

Eine ähnliche Verwandtschaft läßt sich zwischen den Begriffen „Quelle des Lebens", מאמבוהא דחיא, „lebendiges Wasser", חייא מיא, (MLit. 62f. 77) und qumranitischen Wortverbindungen wie „Ewigkeitsquelle", מקור עופם, „Lebensquelle", מקור חיים und „lebendiges Wasser", מים חיים, (1 QH 8, 8. 14. 16) nachweisen. Die Brücke von qumranitischem מקור zum mandäischen מאמבוהא schlägt G. wiederum mit Hilfe des Targums zu Pr. 14, 27 (מקור ist hier durch מבועא wiedergegeben!). In beiden Literaturen meint also das Bildwort von der „Quelle" inmitten der „Pflanzung" die eschatologische Bedeutung der Sekte als Ort des Heils.

1) Vgl. Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (1956) 137ff.

Weiter haben mandäische Vorstellungen wie „Haus des Lebens" בית חייא, „Bau jenseits der Welt" (MLit. 194 u.a.), „Weg des gerechten" (Haran Gawaitha 16) ihre Parallele in den Qumranrollen, wo von einer „ewigen Pflanzung, einem heiligen Haus", בית קודש, (1 QS 8, 5) und von den „Steigen der Gerechtigkeit", נתיבות צדק (1 QH 7, 14) gesprochen wird. Und die Angehörigen der Gemeinde werden hier wie dort als „Auserwählte" bezeichnet (Ginza 61; 1 QS 11, 7; 1 QS 2, 13 u.a.). Auch ließen sich nach G. „eine Menge Ähnlichkeiten in den Kulthandlungen beider Strömungen finden" (S. 33), z.B. dem wiederholten Taufen und den kultischen Mahlzeiten. Wenn man auch nicht immer von „direkten Übereinstimmungen im Sinngehalt der Motive" reden kann, so scheint doch für beide Vorstellungswelten ein gemeinsamer Ursprung nahezuliegen (S. 26).

Aufgrund dieser zahlreichen terminologischen Parallelen hat die vielverhandelte Frage nach dem Ursprung des Mandäismus heute eine weitaus bessere Ausgangsposition. Wenn sich auch nicht alles im mandäischen System durch Qumranparallelen erklären läßt, so ist andererseits die Feststellung nicht von der Hand zu weisen, „daß wir durch Qumran nähere Kenntnis über eine jüdische Sektentheologie gewonnen haben, von welcher der Mandäismus ausgegangen sein kann. Die bei den Mandäern selbst anzutreffende Angabe, sie stammen vom Judentum ab, erhielte dadurch ihre Bestätigung" (S. 33).

In diesem Zusammenhang ist von Otzen (Die neugefundenen Sektenschriften und die Testamente der zwölf Patriarchen) auf 1 QS 3, 19 aufmerksam gemacht worden, wo der sonst übliche Aspekt der absoluten Souveränität Gottes zurückgetreten ist. Denn nach dieser Stelle stammen die guten und bösen Geschlechter der Menschheit von der „Quelle des Lichtes", מעין אור, bzw. „der Finsternis", מקור חושך, ab. Im Unterschied zu 1 QS 3, 18 wird aber nicht betont, daß beide von Gott herstammen. O. erinnert hier an mandäische Parallelen, z.B. Ginza 278: „Von dem schwarzen Wasser ist gebildet und ausgegangen der König der Finsternis in böser Natur"; weiter sind zu vergleichen Ginza 277. 145. 158. Aufgrund dieser Verwandtschaft schließt O., daß sich 1 QS 3, 19 vielleicht „unter Einfluß solcher nichtjüdischen Vorstellungen eingeschlichen" hat, ohne daß der darin sich „versteckende absolute Dualismus auf jüdischem Boden akzeptiert worden ist"[1]). Wahrscheinlicher ist allerdings, daß beide Aussagen in diesem Falle auf ältere Traditionen (Persien!) zurückgehen.

Ebenso zahlreiche Übereinstimmungen lassen sich nun zwischen dem 1. Hen. und den mandäischen Texten nach Gärtner aufweisen, wenn von den „auserwählten Gerechten" (1, 1. 3. 8; 38, 2ff.), der „erwählten Wurzel" (90, 6), den „ewigen Pflanzen der Gerechtigkeit" (10, 16; 84, 6; 90, 2ff.), von dem

1) In: StTh. 7 (1954) 136, 2.

„himmlischen Bau", dem „Haus" (71, 5ff.), den „Pfaden der Gerechtigkeit" und „Wegen des Friedens" (94, 1ff.) die Rede ist.

Diese nach G. „schlagenden Parallelen" zwischen der apokalyptischen und mandäischen Tradition warnen davor, „das Verhältnis zwischen Qumran sekte und Mandäismus einfach als ein Mutter-Tochter-Verhältnis anzusprechen" (S. 33).

Jedenfalls aber scheint in diesem jüdischen Sektenmilieu die „prämandäische Bewegung aufgekommen zu sein, die dann ihr eigentümliches theologisches System durch Zusammenschmelzen jüdischer, babylonischer und anderer religiöser Vorstellungen geformt hat". Fraglich ist – und hierüber wird die künftige Forschung entscheiden –, ob man auch der 2. Folgerung G.s aus diesem Tatbestand zu folgen bereit ist. Denn die „Möglichkeit, den Ursprung der Mandäer in dieser Weise festzustellen, ist von großem Interesse, besonders für die Beurteilung jener Forschungsergebnisse, denen zufolge das Johannesevangelium im Lichte mandäischer Texte zu verstehen sei. Dies scheint mittlerweile ein unnötiger Umweg geworden zu sein, seitdem uns die Qumrantexte zu Gebote stehen" (35f.). Daß die Verhältnisse aber nicht so einfach liegen, dürfte schon mit dem Fehlen des sogenannten „Erlösermythos" in der gesamten bis jetzt bekanntgewordenen Qumran-Literatur gegeben sein, der aber in religionsgeschichtlich-vergleichender Hinsicht für das Johannesevangelium die unumgängliche Bedingung für ein derartiges Postulat sein dürfte. Aber zu diesem komplizierten Problem vgl. die Ausführungen auf S. 331 ff.

Außerdem nimmt G. in diesem Zusammenhang die viel verhandelte Naṣoräer-Frage auf und kommt zu dem aufschlußreichen Ergebnis, daß die Anwendung des Begriffs Naṣoräer (vgl. Mt. 2, 23; Ma. 10, 47; Joh. 18, 3) auf die Christen „irgendwie in Verbindung mit den Sektengruppen" (Prämandäische Bewegung, Qumranessener, Täufersekten u.a.) gesehen werden muß, „wobei dann die Verbindungslinie über Johannes den Täufer zu ziehen sein dürfte, hat doch aus dessen Kreis Jesus einige seiner Jünger gewonnen"[1]).

Zu demselben Ergebnis – die Mandäer seien aus den Essenern hervorgegangen – kommt F.M. Braun.

Endlich ist noch auf die 1953 von Sundberg veröffentlichte Monographie über die rätselhafte Gestalt der mandäischen Kušṭa hinzuweisen. Um das Problem in jeder Weise zu veranschaulichen, hat S. eine Liste der Fundstellen (15–39), in welchen das Wort vorkommt und eine Statistik der verschiedenen Übersetzungen (40f.) von Lidzbarski, Pognon, Gordon und Lady Drower in den verschiedenen mandäischen Schriften gegeben.

Im Zusammenhang dieser vor allem lexikographischen und grammatikalischen Untersuchungen weist S. auch auf die immensen Schwierigkeite

1) Vgl. ebd. 36. Zu diesem Problem vgl. auch H. H. Schaeder, *Ναζαρηνός Ναζωραῖος*, ThWB IV 879ff. u.a.

in, die die mandäische Literatur den Interpreten aufgeben. Als Motto gleichsam für die Analyse der Grundbegriffe der mandäischen Religion hat er darum en Satz: „Doch ist keine Grenze zwischen dem einen und dem anderen" GR 9, 19) vorangeschickt (111). Es gibt also für die mandäische Theologie er Assoziation keine scharfe Grenze zwischen materiellen und geistlichen Dingen, zwischen einer Person und einer anderen, zwischen einer Sache und iner anderen, zwischen Personen und Sachen, ja auch nicht zwischen der Welt des Lichtes und der der Finsternis: Abathur wird zur Waage und Kušṭa ird personifiziert!

Und eben denselben Satz aus dem Rechten Ginza zitierten auch die mandäischen Priester, um damit offenbar vor den Rätseln ihrer eigenen Religion u kapitulieren. Gerade aber an diesem Punkt zeigt sich der qualitative Gegensatz zwischen orientalischer Assoziierung und griechischer Systematisierung.

Auf jeden Fall lehren diese neuen Funde auf dem Gebiet der Mandäerkollen und die darauf fußenden Untersuchungen, daß das Stillschweigen benso ungerechtfertigt gewesen ist wie die wahllose Zitierung mandäischer Texte[1]).

Folgerungen

1. Für das noch immer ungelöste *Problem der Entstehung der Gnosis* liegt etzt genügend Quellenmaterial vor, so daß berechtigte Hoffnung auf eine achgemäße Lösung besteht. Durch die iranischen und koptischen Manichaica ann die sogenannte *Vollendungsstufe der Gnosis*, der Manichäismus, weitehend erschlossen werden. Neben den bisher bekannten syrischen, griechischen, lateinischen und arabischen Quellenexzerpten stehen uns jetzt ie Turfanfunde aus Ostturkestan und die Coptica aus Medinet/Madi in gypten zur Verfügung. Hier haben wir zum ersten Mal Originaltexte manichäischer Gemeinden aus Asien und Afrika.

Neben den lehrhaften, dogmatischen Überlieferungen in den verschiedenprachigen Quellenexzerpten sind nun die zentralen Seelenaufstiegsliturgien us den Turfanica und die Psalmen und Predigten aus dem Coptica bekannt eworden. Rose hat nachweisen können, daß die manichäische Christologie it der zweifachen Vorstellung vom Jesus patibilis und Jesus Zīwānā letztlich uf den gnostischen Salvator salvandus zurückgeht. Mani selbst ist von Taufruppen Südbabyloniens beeinflußt worden. Und die Thomaspsalmen aus gypten setzen nach Säve-Soederbergh die Kenntnis der mandäischen Liurgie voraus! Außerdem ist von der manichäischen Literatur iranisches, idisch-apokalyptisches und christlich-apokryphes Gedanken- und Aussageut übernommen worden.

1) Vgl. O. Cullmann, Christologie 25, 3.

2. *Die zweite Stufe der Gnosis,* vertreten durch die großen Systeme des 2. nachchristlichen Jahrhunderts, kann nun aufgrund des reichlichen Textmaterials aus Nag Hamâdi weitgehend erschlossen werden. Von besondere Bedeutung ist dabei die sich immer mehr abzeichnende Abhängigkeit von Strömungen der paganen ägyptischen Gnosis. Andererseits werden mannigfache Querverbindungen sichtbar, z. B. die Verwandtschaft der barbelognostischen Schrift „Vom Ursprung der Welt" mit der manichäischen Kosmogonie, der Jesus-Logien des nichtsynkretistischen Typus des Thomas-Evangeliums mit der synoptischen Tradition, des Evangeliums Veritatis mit den Oden Salomos, des Urmenschen im Apokryphon Johannis mit dem heterodoxen Judentum und dieser gnostischen Gruppen und Kreise überhaupt mit der koptischen Manichaica. Quispel ist besonders dem Verhältnis dieser ägyptischen Gnosis zum Judentum sektiererischer und häretischer Prägung nachgegangen. Was Goodenough[1]), Pascher[2]) und vor allem Jonas[3]) für Philo nachgewiesen haben, nämlich seine tiefgreifende Beziehung zu heidnischen Mysterien, das scheint sich nun bei der Erforschung der Nag Hamâdi-Papyri immer mehr zu bestätigen: der aktive Anteil jüdisch-hellenistischer Kreise bei der Entstehung und Ausbildung dieser ägyptischen Gnosis. Symptomatisch für diesen Prozeß sind die – wenn auch theologisch anders verwerteten – Zentralgestalten eines Jao, einer Sophia und eines Adam!

3. *Die vorchristliche bzw. Frühstufe der Gnosis* ist naturgemäß schwerer zu fassen, obwohl auch hier Quellenmaterial vorliegt: die alten und neuen mandäischen Texte, einige der Thomaspsalmen und wahrscheinlich das Apokryphon Johannis. Nimmt man die bisher vorliegenden Ergebnisse von Gärtner, Macuch, Rudolph und Segelberg zusammen, so dürfte die Lokalisierung dieser naṣoräischen Sekte im Ostjordanland (Hauran) und ihr vorchristlicher Ursprung weitgehend gesichert sein.

Vor allem steht ihr Zusammenhang mit den Täufersekten der Jordanebene aufgrund historischer Notizen, motivgeschichtlicher Vergleiche und religionsgeschichtlich-kritischer Untersuchungen außer Frage. Mit den Qumranessenern, den Apokalyptikern, mit Johannes dem Täufer und den Täufergruppen überhaupt gehören die Urmandäer in dieses komplexe Sektenmilieu Palästinas mit seiner antipharisäischen Einstellung. Aber auch die Mandäische Religion mit ihrer Mythologie und ihrem Kultus reicht (nach Rudolph und Segelberg) in die vorchristliche Zeit und in den palästinisch-syrischen Raum zurück. Wurzelt die Maṣbūtā-Zeremonie letztlich in der Waschung

1) Vgl. By Light, Light, Oxford 1935.

2) Vgl. *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ.* Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria, Paderborn 1931.

3) Vgl. Gnosis und spätantiker Geist II 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, FRLANT 63, Göttingen (1954) bes. 97 ff.

raxis ostjordanischer Taufsekten semijüdischer Prägung, so stellt der Masiqta-Ritus die gnostisch gefaßte, iranische Seelenaufstiegszeremonie dar. Ein weiterer Beweis dürfte endlich die semitische Sprachgrundlage wichtiger Wortbereiche (Maṣbūtā-Ritual, Gemeinde-Terminologie u.a.) sein.

4. Alle diese neuen Gnosisfunde und -forschungen lehren daß der *Ansatz on* H. Jonas *prinzipiell* richtig gewesen ist, wenn er für die Erschließung des Phänomens Gnosis vor allem die mandäischen Texte herangezogen hat. Denn iese Proto-Mandäer bzw. Naṣoräer und ihre traditionsgeschichtlich noch rundlegend zu untersuchende Literatur gehören zur ältesten historisch faßaren Gnosis. Ein besonderes Problem in sprachvergleichender Hinsicht ellt die zeitliche Fixierung der mandäischen Sprache bzw. der Zwischenufen innerhalb des ostaramäischen Dialekts dar. Denn die sicher datieraren, syrischen Sprachdenkmäler stammen erst aus dem Ende des 1. nachhristlichen Jahrhunderts. Andererseits lehren die Form des Johannes-Proogs[1]), der Stiltypus der Offenbarungsrede und besonders die charakteristihen Ego eimi-Worte und -Bildreden im Johannesevangelium, daß diese Art turgisch-kultischer Poesie, die auch auf philologische Besonderheiten hineist, viel älter sein muß. Leider liegen in diesem Zusammenhang noch keine schöpfenden Untersuchungen im Hinblick auf die linguistischen Zwischenufen des Ostaramäischen und ihr Verhältnis zum gesprochenen Westaraäisch (z.B. dem Targum Neofiti I)[2]) vor.

Auf jeden Fall bedürfen die bisherigen Forschungsergebnisse hinsichtlich es Johannesevangeliums aufgrund reichsaramäischen und hebräischen Textaterials von Schlatter, Burney und Torrey der weiterführenden Korektur durch Sprachzeugnisse des gesprochenen Westaramäisch und darüber inaus vor allem des Ostaramäischen.

Eine neue Epoche in der Erforschung der Gnosis hat damit eingesetzt[3]). ußerdem scheint sich das Jahrzehnt des Qumranfiebers seinem Ende zuneigen, womit keineswegs etwas gegen die Wichtigkeit dieses qumranessechen Fundmaterials gesagt sein soll. Im Gegenteil! Gerade diese Rollen on chirbet ḳumrān im Bereich der ʿēn feschcha-Oase und die damit begonene Erschließung eines antipharisäischen Judentums tragen für die Erforhung der Entstehung der Gnosis sehr viel bei. Das pharisäisch-rabbinisch estimmte Judentum, deren Quellen- und Anschauungsmaterial durch die tandardwerke von Strack-Billerbeck, Bonsirven und Moore erschlossen

---

1) Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (1953) 2ff.

2) Hierzu vgl. P. Kahle, Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch, aR 17 (1948/49) 201–216; Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit su gesprochene Aramäisch, ZNW 49 (1958) 100–116.

3) Vgl. dazu Mcl. Wilson, Some recent Studies in Gnosticism, NTSt 6 (1959) 32ff.

wurde, ist jetzt endgültig als *eine* Strömung unter anderen im damaligen Judentum anzusehen, wobei damit zu rechnen ist, daß die anderen Ausprägungen – das ägyptische, das qumranessenische, synkretistische und gnostische Judentum – nicht nur für die Ursprungsfrage der Gnosis maßgeblich zu berücksichtigen sind (Kretschmar, Goppelt), sondern mindestens einen eben so bedeutenden Einfluß auf bestimmte Traditionen innerhalb des Neuen Testaments ausgeübt haben!

5. Alle diese Untersuchungen zielen natürlich auf die Fundamentalfrage: *Was ist Gnosis*? Auch die beiden noch immer wichtigsten Beiträge zum Gnosisproblem von H. Jonas mit Hilfe der Existenzphilosophie M. Heideggers und des Ernanos-Kreises mit Hilfe der Tiefenpsychologie C. G. Jungs sind aufgrund der veränderten Forschungssituation zu überprüfen und neu zu formulieren.

M. E. steht das Phänomen der Psyche – sei es die Einzel- oder die Weltseele – im Brennpunkt der gnostischen Theologie. Das lehren die Themen vom Drachenkampf, von Anima (= Sophia) und Animus (= Soter), vom Heldenmythos und vom Seelenaufstieg. Der delphische Spruch γνῶθι σεαυτόν wird psychologisiert: Selig ist, der seine Seele erkennt. Und zugleich wird dieser gesamte Psychismus radikal abgebaut! Eigentliche Mitte ist der Selbst-Kern, das Pneuma-Selbst, und seine Erkenntnis, seine Gewinnung, seine Bewahrung und seine Rettung durch den Tod hindurch. Dieser Selbst-Kern ist aber letztlich nichts anderes als die mythisch-bildhafte Verobjektivierung des gnostischen Existenzverständnisses, eben des gnostischen Bewußtseins.

Man wird also zwei gegenlaufende Bewegungen zu beachten haben: Einerseits wird die Welt – von der Einzelseele, dem psychischen Weltinnenraum jedes einzelnen Menschen angefangen bis hin zur Außenwelt der Planeten und Fixsterne – total psychisiert und dämonisiert. Denn beide Welten, die der Psyche und die der Materie, stehen unter der direkten Herrschaft der Magna Mater, der Archonten und Archontinnen.

Andererseits wird diese panpsychische Innen- wie Außenwelt nur als Folie dazu benutzt, das Pneuma-Selbst, diesen Selbstkern, unbildlich gesprochen, das gnostische Existenzverständnis und Bewußtsein des orientalischen Menschen erst recht dualistisch zu dokumentieren und dieses – alles andere ausschaltend – zu bewahren. Nur diese Existenz, ausgestattet mit einem solchen Bewußtsein, ist der felsenhafte Kern im chaotisch-dämonischen Meer des psychischen und materiellen Unbewußten!

Nur dieses neu zentrierte Bewußtsein und neu erschlossene Selbstverständnis waren imstande, derart verschiedenes, archetypisches Begriffs- und Bildmaterial über Jahrhunderte hinweg und an verschiedenen Orten trotz verschiedener Ausprägungen gleichbleibend zu zentrieren. Die Gnosis als religions- und geistesgeschichtliches Phänomen ist ein existenz- und bewuß-

einsgeschichtliches Novum: es spiegelt die spezifische Individuation des orien-
alisch-heidnischen Menschen mit dem Gewinn des gnostischen Bewußtseins!

6. Damit im engsten Zusammenhang steht *das Problem der Verwendbarkeit nostischen Aussagengutes für die Geschichte und Theologie des Urchristentums.* Diese Auswertung steht und fällt mit der Datierungsfrage. Nur eindeutig als orchristlich sich ausweisendes Vorstellungsmaterial kann religionsgeschicht-ich-kritisch mit dem Neuen Testament in seinem verschiedenen und unter-chiedlichen Überlieferungsgut verglichen werden. Die bisherigen Alterna-iven des 19. und auch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts dürften einfach icht dem komplexen Tatbestand gerecht werden. Weder ist wahr, daß die Gnosis als ganze vorchristlich ist noch ist es ebensowenig wahr, daß die Gno-is als nachchristliches Gebilde lediglich eine häretische Spätblüte am christ-ichen Baum dargestellt.

Vielmehr ist damit zu rechnen, daß die naṣoräische Gnosis vorchristlich st, während die aus den Nag Hamâdi-Papyri und den iranischen und kop-ischen Manichaica bekannt gewordene Gnosis in erster Linie für die inner-eschichtliche Entwicklung der Gnosis im urchristlichen und nachchrist-ichen Zeitalter in Betracht kommt.

Weiter ist zu fragen, wann Motive, bestimmte Themata oder gar Traditio-ien als spezifisch gnostisch anzusprechen sind. Nicht jede der traditionellen Anschauungen ist bereits gnostisch, es sei denn, daß man diesen Begriff durch ine solche unsachgemäße Ausweitung vorzeitig entwertet. Vielmehr wird man wie im Neuen Testament – die Abhängigkeiten gnostischer Aussagen von lteren Vorstellungen mit Hilfe der religionsgeschichtlich-vergleichenden Methode feststellen müssen, wobei es dann unsachgemäß wäre, im iranischen, umranessenischen und griechisch-orphischen Anschauungskreis und semi-üdischen Taufsektenbereich von Gnosis zu reden. In diesem uralten orien-alischen und asiatischen „Steinbruch" liegen vielmehr die Bausteine, Be-riffe und Motive, kurz: die Themata, die dann durch das Medium des ty-isch mandäisch-gnostischen Existenzverständnisses, des gnostischen Be-vußtseins gegangen sind. Erst nach dieser Aufnahme, kritischen Verarbeitung nd Neuzentrierung kann von gnostischen Anschauungen gesprochen werden. n diesem Stadium der Überlieferung liegt dann nicht mehr die iranische Auf-tiegszeremonie vor, sondern das typisch mandäische masiqta-Ritual, nicht nehr eine semijüdische Waschungspraxis, sondern die mandäische maṣbūtā-Zeremonie usw!

In eben derselben Weise sind auch für die Nag Hamâdi-Papyri und die Turfanica gesonderte religionsgeschichtlich-kritische Untersuchungen durch-uführen.

Außerdem ist weiter zu fragen, welche Themata innerhalb der gnostischen Theologie vorchristlich sind. Kommen hierfür alle oder nur einige in Betracht?

Sind zwar der Dualismus und die Urmenschlehre vorchristlich, die eigentliche Erlöseranschauung aber erst aufgrund des doketisch gedeuteten Christus[1] möglich? Im Hinblick auf die Stilüberlieferung des Ego eimi und der mandäischen Erlöseranschauung dürfte mit Rudolph mit ihrem vorchristlichen Ursprung zu rechnen sein. Daß die urchristliche Christusgestalt dann in der ägyptischen Gnosis (Nag Hamâdi, Valentin!) und vollends im Manichäismus (Nachweis bei Rose) einen immer stärkeren Einfluß genommen hat, dürfte ebenso deutlich sein. Aber alle vorschnellen Alternativen helfen im vorliegenden Falle in keiner Weise weiter.

Das Problem der Vorchristlichkeit ist demnach nicht nur hinsichtlich jeder gnostischen Literaturgattung, jeder gnostischen Religionsgemeinschaft, sondern vor allem auch hinsichtlich der von ihnen aufbewahrten Themata und Motive gesondert zu behandeln. Zur Lösung dieser komplexen und schwierigen Fragestellung sind dann aber weiter die johanneischen Reden-Überlieferungen, die neutestamentlichen Täufer-Gemeinde-Traditionen, die vorpaulinischen Gemeindehomologien, die christologische Konzeption des Markus-Evangelisten, die samaritanische Gnosis (AG 8) und die Theologumena der korinthischen Gnostiker u. a. maßgeblich heranzuziehen.

Soviel ist jedenfalls schon jetzt mit großer Wahrscheinlichkeit zu sagen, der Ursprung der Gnosis liegt im komplexen jüdischen und semijüdischen Taufsektenmilieu der Jordanebene Palästinas der vorchristlichen Epoche mit seiner eindeutigen Frontstellung und Ablehnung des pharisäisch bestimmten Judentums.

Schon diese Skizze läßt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die immense Bedeutung der neuen Funde für die neutestamentliche Wissenschaft erkennen. Ohne die Forschungen von Spezialisten ist in diesem Feld nicht weiterzukommen. Genauso wichtig aber wird es sein, den gesamten Horizont niemals aus den Augen zu verlieren. Denn nur die gleichzeitige *und* komplexe Auswertung sämtlichen Anschauungsmaterials innerhalb der neutestamentlichen Analyse und Exegese vermag die weitere Forschung instand zu setzen, unsachgemäße Alternativlösungen und unbewußtes Wunschdenken so weit wie möglich zu vermeiden.

---

1) Vgl. Colpe, Gnosis, RGG II³ (1958) 1652.

Lateinische Patristik

von Heinrich Karpp

(Fortsetzung)

Die ersten beiden Teile dieses Literaturberichtes erschienen im Jahrgang 24, 957/58, S. 253–273 der Theologischen Rundschau; sie befaßten sich mit allgemeinen Darstellungen und Hilfsmitteln der lateinischen Patristik (Teil I) nd mit den großen Kirchenväterausgaben und kleineren Textsammlungen erschiedener Schriftsteller (Teil II). Zu diesem Bericht brachte die Theologische Rundschau seitdem einige Nachträge in Form von Kurzberichten. m Jahrgang 25 wurden die Neubearbeitung von Altaners „Patrologie" und in neuer Band des Corpus Christianorum angezeigt (S. 76f. und 355–357). us dem Wiener Korpus konnte Band 76 im laufenden 26. Jahrgang (S. 85f.) esprochen werden. Außerdem wurde hier (S. 292f.) das moderne Hilfsmittel er „Bibliographia Patristica" gewürdigt, das natürlich auch für das Studium er lateinischen Väter große Bedeutung hat.

Der folgende dritte Hauptteil unseres Berichtes befaßt sich mit einzelnen teinischen christlichen Schriftstellern und verzeichnet ausgewählte Gesamtder Einzelausgaben ihrer Schriften außerhalb der großen patristischen Textihen.

III.

Augustin. Bibliothèque Augustinienne publiée sous la direction des Études Augustiniennes. Oeuvres de Saint Augustin. (Paris) Desclée de Brouwer. 2me Série: Dieu et son œuvre. Vol. 15: La Trinité (Livres I–VII). 1. Le Mystère. Texte de l'édition Bénédictine. Traduction et notes par M. Mellet, O.P. et Th. Camelot, O.P. Introduction par E. Hendrikx, O.E.S.A. 1955. 613 S. – Vol. 16: La Trinité (Livres VIII–XV). 2. Les Images. Traduction par P. Agaësse, S.J. Notes en collaboration avec J. Moingt, S.J. 1955. 707 S. – Vol. 33: Cinquième Série: La Cité de Dieu. Livres I–V. Impuissance sociale du paganisme. Texte de la 4e édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès. 1959. 869 S. – (Deutsche Augustinusausgabe.) Aurelius Augustinus: Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausgewählt und übertragen von Hugo Weber. Paderborn 1955. Verlag Ferdinand

Schöningh. XII, 275 S. – Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache. Erst
Abteilung: Die frühen Werke des heiligen Augustinus. Übertragen von Carl
Johann Perl. Aurelius Augustinus: Der freie Wille. Zweite Auflage. Paderborn
1954. Verlag Ferdinand Schöningh. XVI, 253 S. – (Augustinus' Werke Band 1.
Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Vollständige Ausgabe. Eingeleitet und über
tragen vom Wilhelm Thimme. Zürich (1950). (Die Bibliothek der Alten Welt
Herausgegeben von Karl Hoenn. Reihe Antike und Christentum). Artemis-Verlag
467 S. – Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von Carl
Johann Perl. Band I–III. Salzburg (1951. 1952. 1953.) Otto Müller Verlag. 446
494. 630 S. – Sankt Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seine
moraltheologischen Schriften. Im Auftrage der Deutschen Provinz der Augustiner
Eremiten herausgegeben von P. Dr. Lect. Adalbero Kunzelmann, O. E. S. A. und
P. DDr. Lect. Adolar Zumkeller, O. E. S. A. Würzburg. Augustinus-Verlag. Aurelius
Augustinus: Die Lüge und Gegen die Lüge. Übertragen und erläutert von Dr.
Paul Keseling. 1953. IL, 158 S. – Aurelius Augustinus: Der Nutzen des Fastens.
Übertragen und erläutert von P. Dr. Rudolph Arbesmann, O. E. S. A. (1958
XXXVII, 45 S. – S. Aurelii Augustini Soliloquiorum libri duo. Augustinus Selbst
gespräche. Lateinisch und deutsch herausgegeben von Peter Remark. München
(1951). Heimeran-Verlag. 204 S. – 2) *Benedikt von Nursia.* S. Benedicti Regula
Introduzione, Testo, Apparati, Traduzione e Commento a cura di Gregorio
Penco, O. S. B. Firenze (1958). „La Nuova Italia" Editrice. CIX, 284 S. (Biblio
theca di Studi Superiori Vol. XXXIX. Scrittori cristiani greci e latini.) – Die
Regel St. Benedikts. Eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt
von P. Basilius Steidle, Mönch der Erzabtei Beuron. Beuron/Hohenzollern 1955
Beuroner Kunstverlag. XIII, 343 S. – 3) *Eugipp.* Eugippius: Leben des heiligen
Severin. Übersetzt und erläutert von Dr. Mauriz Schuster. Wien 1946. Verlag
der Ringbuchhandlung A. Sexl. 199 S. – 4) *Firmicus Maternus.* Iuli Firmici Ma
terni V. C.: De errore profanarum religionum mit Einleitung und kritischem Appa
rat herausgegeben von Konrat Ziegler. – Julius Firmicus Maternus. Senator
Vom Irrtum der heidnischen Religionen übertragen und erläutert von Konrat
Ziegler. (Das Wort der Antike, herausgegeben von Rudolf Beutler, Band III
München 1953. Max Hueber Verlag. 83 und 63 S. – 5) *Hymnen.* Walther Bulst
Hymni Latini antiquissimi LXXV. Psalmi III. Heidelberg (1956). F. H. Kerle Ver
lag. 209 S. – 6) *Laktanz.* Lactantius: De ira Dei – Vom Zorne Gottes. Lateinisch
und Deutsch. (Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von H. Kraft
und A. Wlosok.) Darmstadt 1957. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XXIV
104 S. – 7) *Prudentius.* Aurelio Prudenzio Clemente: Inni Quotidiani (Liber
cathemerinòn). Aggiunti la Praefatio e l'Epilogus. Testo con versione e note di
Francesco Sciuto. Università di Catania 1955. Centro di Studi sull' antico
Cristianesimo. VIII, 154 S. – 8) *Tertullian.* Tertullian: Apologeticum – Verteidi
gung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. (Herausgegeben, übersetzt und
erläutert von Carl Becker.) München (1952). Kösel-Verlag. 318 S. – Quinti Sept
mi Florentis Tertulliani De Anima. Edited with introduction and commen
tary by J. H. Waszink. Amsterdam 1947. J. M. Meulenhoff. X, 49*, 651 S. – Q. Se
timii Florentis Tertulliani Adversus Praxean Liber – Tertullian's Treatise again

Praxeas. The Text edited, with an Introduction, Translation, and Commentary by Ernest Evans. London 1948. S.P.C.K. VIII, 342 S.

Seit mehreren Jahren erscheint innerhalb der Bibliothèque Augustinienne eine lateinisch-französische *Augustin*-Ausgabe, von der drei Bände als Probe zur Besprechung vorliegen. Die Ausgabe wird in etwa 85 handlichen Bänden sämtliche Schriften umfassen. Sie ist nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet. Die erste der zehn Reihen ist abgeschlossen; sie enthält in 2 Bänden die Opuscula, nämlich kleinere Schriften zur Moral, die philosophischen Schriften der Frühzeit, vermischte Abhandlungen über Glaube und Lehre und im letzten Band die Retraktationen. Einige dieser Bände wurden bereits zum zweiten Male aufgelegt.

In der zweiten Reihe, die unter dem Leitwort „Gott und sein Werk" steht, ist in Band 15 und 16 das Werk über die Trinität erschienen. Der erste Teilband bringt die Bücher 1–7, in denen Augustin bekanntlich die Trinitätslehre aus der Schrift ableitet. Die allgemeine Einleitung von E. Hendrikx unterrichtet kurz über die dogmen- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen des ganzen Werkes, über seine Entstehung und Nachwirkung und seine Anlage und Bedeutung. Es folgt ein Abriß der Trinitätslehre Augustins und schließlich eine Liste der Ausgaben und Übersetzungen samt einer kurzen Bibliographie. Danach beginnt der Abdruck des lateinischen Textes mit gegenübergestellter französischer Übersetzung. Der Anhang enthält ergänzende Noten sowohl zur allgemeinen Einleitung wie auch zum Text selber, dazu ein Register und eine nützliche Gliederung. Wertvoll sind die Untersuchungen über die Entstehungszeit des Werkes. Die Herausgeber machen es – namentlich aus Briefstellen Augustins – einigermaßen glaubhaft, daß die Bücher 8–15 auch schon im Jahre 405 in einer ersten Fassung vorlagen, obwohl sie erst nach einer oft unterbrochenen Überarbeitung 419 veröffentlicht wurden.

Der zweite Teilband (Vol. 16) ist wie der erste angelegt, enthält aber eine besondere Einleitung zu den Büchern 8–15. Sie weist darauf hin, daß Augustin auch dann, wenn er das Dogma durch menschliche Analogien verständlich machen will, in seiner rationalen Dialektik immer noch von der Offenbarung ausgeht und die Erkenntnis nicht aus der Seele selber, sondern aus der ihr von Gott geschenkten Erleuchtung gewinnt. Zu der Streitfrage, ob diese Trinitätslehre eine psychologische oder eine metaphysische sei, wird gesagt, es handle sich in erster Linie um eine ontologische Analyse. Die Notes complémentaires zu diesem schwierigen zweiten Teil des Werkes sind erfreulicherweise doppelt so umfangreich wie die zum ersten Teil. Aus den Unterschriften ersieht man, daß auch F. Cayré einige Beiträge geliefert hat, vornehmlich solche, die sich auf Weisheit und Mystik beziehen. Band 16 schließt mit einem Register zu beiden Teilen und mit einer Bibliographie, deren Ab-

grenzung von der Bibliographie in Band 15 nicht klar ersichtlich ist; das Buch von Gangauf wird sogar zuerst in der zweiten, dann in der ersten Auflage genannt.

Der Wert dieser Ausgabe liegt in den zahlreichen sehr nützlichen Hilfen zum Verständnis des Textes. Man erhält sie natürlich schon in der genauen und m.E. gut lesbaren Übersetzung[1]), ferner in den eingehenden Gliederungen und Zwischentiteln und nicht zuletzt in den Exkursen der „Notes". Dagegen erhebt der sorgfältig gedruckte Text keine wissenschaftlichen Ansprüche, sondern wiederholt den Text der Migneschen Patrologie, also den um einige Lesarten anderer Ausgaben erweiterten Text der Mauriner. Aber eine solche Bereitstellung sonst schwer erwerbbarer Texte ist natürlich auch für die wissenschaftliche Arbeit eine Hilfe.

Der 33. Band der Bibliothèque Augustinienne bereichert das Bild dieser neuen Ausgabe in einer erfreulichen Weise. Er enthält die ersten fünf Bücher des „Gottesstaates", in denen Augustin bestreitet, daß die heidnische Religion die unentbehrliche Voraussetzung für die Blüte des römischen Reiches ist. Selbstverständlich weicht die allgemeine Anlage dieses Bandes nicht von der der soeben besprochenen Bände ab. Aber der wissenschaftliche Wert ist durch zwei Neuerungen gestiegen. Der Herausgeber G. Bardy hat nämlich statt des Migneschen Textes den der Teubner-Ausgabe von Dombart und Kalb gewählt. (Vgl. über diese Theol. Rundschau 15, 1943, 81). Die wichtigsten Abweichungen der Mauriner und auch des Corpus Christianorum werden mitgeteilt und gelegentlich auch handschriftliche Lesarten herangezogen. Dabei können Varianten aus dem Corpus Christianorum nur ausnahmsweise auftreten, da dieses nahezu immer den Text von Dombart und Kalb übernommen hat. Die zweite Verbesserung liegt darin, daß in B.s Ausgabe die Fußnoten und die Erläuterungen im Anhang viel zahlreicher und umfangreicher sind; besonders Augustins religionsgeschichtliche Nachrichten geben dazu Anlaß genug. Da es keine moderne kommentierte Ausgabe des „Gottesstaates" gibt, wird man die reichlichen Beigaben dankbar begrüßen. Sie stammen größtenteils noch von Bardy, der auch die allgemeine Einführung und die besonderen Einführungen zu den übrigen vier Teilbänden des Werkes noch vor seinem Tode (1955) fertigstellen konnte. F.-J. Thonnard, A.C. de Veer und G. Folliet haben sein Manuskript auf den neuesten Stand gebracht. Bardy weiß zu zeigen, daß Augustin am Anfang des fünften Jahrhunderts noch nichts Überflüssiges tat, als er sich mit dem Heidentum ernsthaft auseinandersetzte. Richtig ist auch der Hinweis, daß schon die neuplatonische Seinslehre des Kirchenvaters, die auch im verdorbenen Sein, soferr

[1]) Th. Camelot hat in der Revue des Études Augustiniennes 2, 1956, 172 seine Übersetzung von „De trinitate" 4, 14, 19 Ende berichtigt.

s ist, noch etwas Gutes erkennt, es verwehrt, seine Lehre von den zwei Bürgerschaften im wesentlichen aus dem Manichäismus zu verstehen und erzuleiten.

Bei der Erörterung der Frage, ob etwa mit Leisegang eine fleischliche und eine eistliche *civitas terrena* zu unterscheiden sei, vermißt man einen Hinweis auf den ufsatz „Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?" von H. I. Marrou in Band 2 er Studia Patristica = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristchen Literatur 64, 1957, S. 342–350. Bardys Ausgabe enthält auch den Brief ugustins an Firmus, den Lambot 1939 zum ersten Male veröffentlicht hat. Man rfährt daraus vor allem dies, daß Augustin selber empfahl, die 22 Bücher „De civiate Dei" bei der Verbreitung in fünf Bände aufzuteilen, wie es in der neuen Ausgabe eschieht. – Der Druck ist sehr zuverlässig, doch sind S. 151, 158 und 160 die Namen enz, Lopez und Dinkler verdruckt; auf Seite 811 muß die Tätigkeit des älteren linius ins erste statt ins zweite Jahrhundert gesetzt werden.

Diese französische Augustin-Ausgabe verdankt ihren Wert und ihr rasches ortschreiten der glücklichen Zusammenarbeit vieler bewährter Mitarbeiter. Man muß ihr einen guten und raschen Fortgang wünschen.

Auch Spanien besitzt innerhalb der Biblioteca de Autores Cristianos eine zweisprachige Augustin-Ausgabe, deren abschließender (18.) Band 1959 rschienen ist. In deutscher Sprache gibt es dagegen noch kein ganz entsprechendes Gegenstück. Denn die umfassenden deutschen Ausgaben der Werke Augustins erscheinen ohne den Grundtext, und die vorhandenen zweisprachigen Ausgaben umfassen nur einzelne Schriften oder Gruppen von Schriften. Trotzdem bleibt das Erscheinen der „Deutschen Augustinusausgabe", die der Verlag Schöningh seit 1940 herausbringt, ein wichtiges Ereignis für die lateinische Patristik. Einige Bände sind bereits zum zweiten Male aufgelegt oder sind sogar wie der Band „Musik" bereits in zweiter Auflage vergriffen. Der Plan sieht vier Abteilungen vor, die teils zeitlich, teils sachlich geordnet sind: „Frühwerke", „Werke des Priesters", „Werke des Bischofs" und „Die Briefe – Die Fragen – Die Predigten". Vollständigkeit ist leider nicht beabsichtigt; z. B. sind in der ersten Abteilung nicht die Schriften Contra Academicos und De beata vita enthalten. Als Probe sind hier zwei Bände anzuzeigen; zwei weitere hat bereits R. Lorenz im 25. Jahrgang der Theologischen Rundschau (1959, S. 14–17) besprochen.

C. J. Perl hat die Schrift über die Willensfreiheit sehr gewandt übersetzt; doch wünscht man sich manchmal mehr Genauigkeit. Jedem Buche folgt ein Verzeichnis der Abschnitte, dem ganzen Werk ein Kommentar, eine kurze Bibliographie und ein Sachregister. Im Kommentar erklärt P. nicht Einzelheiten, sondern er geht eindringend und umsichtig dem Gedankengang nach, wobei er oft mehrere Kapitel zusammenfaßt. Das geschieht in einer Sprache, die nicht nur dem Fachmann verständlich ist. Wie nützlich die neue Über-

setzung sein kann, geht schon daraus hervor, daß P. im Vorwort nur eine einzige ältere Übersetzung nennen kann, nämlich die von Joseph Widmer aus dem Jahre 1824.

Der gut ausgestattete Band enthält nur wenige Versehen, z. B. einen größeren Druckfehler S. 107 oben und S. 207 irrtümlich Robert statt Rudolf als Vorname Euckens. Harnacks Dogmengeschichte sollte nach der 4. oder 5. Auflage zitiert werden. W. Thimmes „Literarisch-ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins" sind m. W. nicht als Buch („Gotha, 1908"), sondern nur als Aufsatz in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 29 (1908) erschienen.

Der zweite hier anzuzeigende Band der Deutschen Augustinusausgabe ist etwas anders angelegt. Er bringt einige von Augustins „Enarrationes in Psalmos" vollständig, andere in Auswahl, aber alle ohne Erläuterungen. Webers Übersetzung liest sich vorzüglich, aber auch sie könnte manchmal genauer sein. Man vermißt in der Übersetzung eine Angabe der Verszahlen der Psalmen oder eine andere Einteilung. Die Auswahl der Texte ist erfreulich vielseitig und nicht etwa eng auf den Untertitel „Christus und sein mystischer Leib" ausgerichtet. Von den drei Formen der Enarrationes, die W. im Vorwort unterscheidet, enthält der Band Beispiele der mehr wissenschaftlichen Auslegung und vor allem solche aus den viel breiter angelegten, auf praktische Anwendung zielenden Predigten, während sich keine Probe der knappen Paraphrase findet.

Auch der Artemis-Verlag in Zürich hat mit der Herausgabe einer deutschen Ausgabe Augustins begonnen. Der erste Band, der die „Bekenntnisse" enthält, ist in jeder Hinsicht geeignet, diese handliche, geschmackvoll ausgestattete Reihe zu empfehlen. Wilhelm Thimme, seit langem durch mehrere größere Arbeiten über Augustin bekannt, eröffnet den Band mit kurzen Ausführungen über das Werk selber und über Augustins Persönlichkeit und Lebenswerk. Th. bleibt bei seinem früheren Urteil, daß die in den „Konfessionen" vorliegende Darstellung der Bekehrung erheblich von der in Augustins frühesten Dialogen abweicht. Die Einführung zeigt das besondere religionspsychologische Interesse und Verständnis des Herausgebers, das auch in den Anmerkungen belebend hervortritt. Diese bringen im übrigen gut ausgewählte Erläuterungen zum Inhalt und zur Textgestaltung, dazwischen auch einige sehr persönliche Werturteile. Man kann Th.s Übersetzung wegen ihrer Zuverlässigkeit und der Schönheit ihrer gehobenen und doch unpathetischen Sprache aufs wärmste empfehlen.

Die Bedeutung von Augustins „Gottesstaat" rechtfertigt es, daß C. J. Perl in der Reihe „Wort und Antwort" eine neue, vollständige Übersetzung vorgelegt hat. Sie ist sehr gut zu lesen. Freilich kann man an manchen Stellen zweifeln, ob hier ein Bild verschoben und dort der logische Zusammenhang gelockert werden durfte, wie P. es getan hat. Aber solche Bedenken, die natür-

ich den Wert einer Übersetzung mindern, kommen dem Leser dieser Übersetzung doch nicht sehr häufig, so daß diese im ganzen eine gute Leistung bleibt. P. hat als Vorlage den Text der Wiener Ausgabe von E. Hoffmann genommen und gelegentlich andere Lesarten in Klammern berücksichtigt. Er schickt den einzelnen Büchern kurze Inhaltsangaben voraus, beschränkt über die Erklärung auf ein Register der Namen und Sachen. In seiner allgemeinen Einführung bespricht er außer der Anlage des ganzen Werkes insbesondere Augustins theologische Philosophie und wehrt es ab, die philosophisch gemeinten Gedanken nur theologisch aufzufassen. Dabei zeigt P. sehr schön, wie Augustin immer stärker aus der Offenbarung heraus philosophiert und seine Auffassung vom Sittlich-bösen ins rein Theologische hinein vertieft. Was über den „dichterischen Gehalt des Kunstwerkes" „De civitate Dei" gesagt wird, scheint mir freilich viel eher die Gestalt als den Gehalt zu betreffen. Die Bemerkungen über Augustins Abstammung sollten klarer, die über die Bedeutung seiner Friedensgedanken bescheidener sein. „Wenn heute die bessere Menschheit nicht den Krieg, sondern den Frieden für den normalen Zustand hält, so verdankt sie diese Anschauung unserm Heiligen, der in diesem Werk die tiefsten Gedanken des Friedens niedergelegt hat, ihn im Prinzip begründete und zur Menschheit in Beziehung setzte" usw. (Band 1, S. 37): Ist das nicht eine unnötige und beinahe geschmacklose Übertreibung? Man kann gewiß behaupten, Augustin habe den Friedensgedanken weiter ausgeführt, tiefer begründet und bestimmter in die Mitte der Betrachtung des menschlichen Lebens gerückt als Frühere; aber auch er urteilte über die Möglichkeit, den Frieden zu verwirklichen, noch zurückhaltend genug, und es war auch nicht so ganz neu, den Frieden für den „normalen Zustand" zu halten. Bereits Aristoteles sagt in seiner Nikomachischen Ethik (K 7, 1177 b 5): „Wir führen Krieg, um Frieden zu haben", und er fügt keine Begründung hinzu, weil er schon damals der Zustimmung der „besseren Menschheit" gewiß zu sein glaubte. Auch ohne phantasievolle Übertreibungen besitzt Augustin eine Größe, die über die zeitgeschichtliche Wirkung hinausragt und zu unmittelbarer, fruchtbarer Begegnung mit ihm einlädt. Diese Größe rechtfertigt ohne weiteres auch diese neue Übertragung seines gedankenreichen Werkes „Der Gottesstaat".

Auch der Würzburger Augustinus-Verlag bringt eine deutsche Ausgabe Augustins heraus. Sie wird aber nicht das Gesamtwerk umfassen, sondern nur alles das, was zur Gnadenlehre und zur Seelsorge gehört. Ein Band der ersten Reihe „Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade" wurde von R. Lorenz im Jahrgang 25 dieser Zeitschrift (1959, S. 16f.) angezeigt. Aus der anderen Reihe, die überschrieben ist: „Augustinus. Der Seelsorger", liegen zwei Bändchen zur Besprechung vor. Das eine enthält die Schriften „De mendacio" und „Contra mendacium", deren Entstehung zeitlich etwa 25

Jahre auseinanderliegt. Sie stehen als thematische Behandlung des Problems der Wahrhaftigkeit in der antiken Literatur einzig da. Wegen ihres Inhaltes und auch wegen ihrer bedeutenden Nachwirkung in der mittelalterlichen Ethik haben sie eine deutsche Übersetzung, die bisher fehlte, gewiß verdient. Außerdem ist die Abhandlung „Contra mendacium" ein lesenswerter Beitrag aus der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Priszillianismus, an der sich Augustin ja mehrfach beteiligt hat. Er verwirft hier aber den Vorschlag, dieser Häresie, die selber das Lügen gegenüber Außenstehenden als Mittel der Geheimhaltung billigt, mit denselben Waffen zu bekämpfen.

In seiner Einführung orientiert Paul Keseling über die Beurteilung der Lüge seit den frühen griechischen Denkern bis in die neueste Zeit. Einige Angaben in diesem nützlichen Überblick kann man allerdings anders beurteilen. K. scheint mir das Schwanken Platons zu übertreiben, weil er nicht genügend beachtet, daß dieser in der Hauptquelle, dem Dialog „Hippias minor", die Sophistik mit gewollter Sophistik bekämpft. Anderseits hat sich Augustins entschiedene Verwerfung der Lüge gegen die pragmatische Haltung des Hieronymus doch langsamer und weniger allgemein durchgesetzt, als K. erkennen läßt. Denn die Glossa ordinaria des 12. Jahrhunderts folgt noch dem Hieronymus, und nachdem sich die Hochscholastik an Augustin angeschlossen hatte, kehrte Erasmus wieder zu jenem zurück. (Vgl. H. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 3, 1928, S. 136 f.) Man darf also Augustins Einfluß in dieser ethischen Frage nicht so hoch einschätzen wie K. Auch dessen Beurteilung Luthers überzeugt nicht ganz; der Reformator bleibt doch der strengeren Richtung des Mittelalters näher, als K. es wahr haben möchte. Insgesamt würde der geschichtliche Überblick einheitlicher und zusammenhängender werden, wenn zur Geltung käme, daß manche Äußerungen zugunsten der Notlüge dem an sich achtenswerten Beweggrund entsprangen, der Nächstenliebe und der jeweiligen Situation gerecht zu werden, über die die formalistischen Ethiker – wenigstens in ihrer Theorie – oft zu leicht hinweggehen.

K.s Übersetzung ist treu und flüssig; sie weist nur ausnahmsweise einmal sprachliche Härten auf (wie „in der Absicht... damit"). Einige sachliche und geschichtliche Erläuterungen werden dem Leser willkommen sein. Die im Anhang gesammelten „Beispiele für rhetorisch-stilistischen Schmuck" können ihm wohl deutlich machen, was auch eine gute Übersetzung unbewältigt lassen muß. Aber ob auch eine Zusammenstellung sprachlicher Parallelen in eine Übersetzung gehört, ist recht fraglich.

Das andere Bändchen „Der Nutzen des Fastens" überrascht dadurch, daß die ganze zweite Hälfte dieser Predigt davon handelt, daß das Fasten den Juden, Heiden und Häretiker vergeblich sei. Diese Verschiebung des Themas mit der eingehenden Mahnung zur Einheit und der Rechtfertigung einer e

wungenen Zurückführung der Häretiker erklärt sich aus den Umständen zur eit der Predigt. Augustin hat sie nämlich in den Tagen vor dem großen treitgespräch mit den Donatisten im Sommer des Jahres 411 gehalten, und iese meinte er wohl auch in der Predigt, obwohl er sie nicht nennt. RUDOLF RBESMANN hat den Text sehr gut lesbar übersetzt, hätte sich aber manchnal dem Original enger anschließen können. Einführung und Erläuterungen nd recht ausführlich, zuweilen sogar breit geraten. Angenehm empfindet ian es, daß das Inhaltsverzeichnis viel übersichtlicher gedruckt ist als das n zuerst genannten Bande.

Der durch seine zweisprachigen Ausgaben um die Erhaltung humanistischer Bildung verdiente Verlag Heimeran hat sich neuerdings auch des Kirchenaters Augustin angenommen. Es war ein guter Griff, gerade die besinnlichen nd lebendigen „Selbstgespräche" einem größeren Leserkreise anzubieten. Denn in Deutschland gab es davon m. W. bisher keine zweisprachige Ausgabe nd nicht einmal eine Einzelausgabe des lateinischen Textes. REMARK hat ein Nachwort, die Anmerkungen und die Literaturhinweise kurz gehalten, o daß der Text die volle Aufmerksamkeit behält. Die Übersetzung ist im anzen recht gut gelungen.

Gleichfalls für einen weiteren Leserkreis hat B. STEIDLE die *Regula Benedicti* in neuer Übersetzung herausgegeben. In seiner Einführung sucht er unächst diese Regel mit vollem Recht nicht aus profanen Einflüssen, etwa es römischen Geistes oder des Humanismus, sondern aus dem alten Mönchum verständlich zu machen. Indem er überall den ursprünglichen Sinn charf von späteren Weiterbildungen und Umbildungen abhebt, beleuchtet r zugleich die spätere Entwicklung selber und stellt sich auch der Frage, ob ie heilige Regel heute noch wörtlich anwendbar sei. Leitend ist in seiner Deutung der Gedanke, daß die klösterliche Gemeinschaft letzten Endes nichts nderes sein will als die Verwirklichung der idealen Kirche und des von Jesus elber einem kleinen Jüngerkreis gegebenen Rates und Beispiels. Es ist hier icht der Ort, auf die Schwierigkeiten näher einzugehen, die in dieser Voraussetzung liegen. Nur soviel sei – in vereinfachender Kürze – gesagt. Es ist doch erkwürdig, daß das Mönchtum erst auf einer späteren Stufe seiner Entwickng der „Askese" Jesu näher kam als in seinen Anfängen, – dann nämlich, ls es in der Askese nicht mehr bloß das eigne Heil suchte, sondern sich zum riesterlichen und missionarischen Dienst ausrichten ließ.

ST. hat seine sehr wortgetreue Übersetzung durch Fußnoten und zahleiche, zum Teil recht ausführliche Exkurse erläutert. Beispielsweise behanelt er hinter dem ersten Kapitel der Regel folgende Themen: „Antonius der Dämonenbekämpfer – Falsche Meinungen über den Ursprung des Mönchtums Die rechtliche Lage des alten Mönchtums – Der Bildungsstand des alten Mönchtums – Gegner des alten Mönchtums – Schatten über dem alten Mönch-

tum.“ Besonders beachtenswert ist der Hinweis auf die Abhängigkeit de „Regula Benedicti“ (und ebenso der „Regula Magistri“) von dem Klosterlebe in Lerinum; dieser Frage ist St. in einer früheren Untersuchung nachgegan gen. Dagegen schießt die immer wieder betonte christologische Ausdeutun der Regel über das Ziel hinaus. Zwar ist der Satz: „Ohne Christus, losgelös von Christus, ist das Mönchtum sinnlos“ (S. 8) nicht zu beanstanden, weil e allgemein genug gefaßt ist; aber es geht über Benedikts Text weit hinaus wenn St. zu Kapitel 2 bemerkt, der Abt müsse „wie der Abba Christus Quell des Lebens für sein Zönobium“ sein, weil er wie dieser *abbas* heißt und ih vertritt (*Christi... agere vices creditur in monasterio*). Im ganzen aber kan sich gerade der evangelische Leser durch St.s Buch ebenso vortrefflich in di großen und kleinen Fragen des heutigen Mönchtums wie in das geschichtlich Verständnis der Regel Benedikts einführen lassen.

G. Penco hat sich in seiner Ausgabe dieser Regel ein ganz anderes Ziel ge steckt als Steidle. Er hat sie von Anfang bis Ende der heute lebhaft ver handelten Frage dienstbar gemacht, wie sich die „Regula Benedicti“ (RB zur sogenannten „Regula Magistri“ (RM) verhalte. In der Tat ist es sinnvol die Erörterung einmal in Form eines Kommentars zu führen. Denn das Pro blem ist ja durch den Wortlaut der Texte gestellt. Die beiden Regeln stimme nämlich im Prolog und den ersten sieben Kapiteln größtenteils wörtlich übe ein, und danach sind ständig Parallelen sprachlicher und sachlicher Art sow solche des Aufbaus zu beobachten, die bis zu Kapitel 66 der RB reichen, d. bis zum Ende des ursprünglichen Textes; Kap. 67 ff. sind Nachträge. Lang Zeit hielt man es für selbstverständlich, daß der Vater des abendländische Mönchtums auch der Schöpfer seiner wichtigsten Regel sei, und hielt die R für eine spätere, sehr erweiternde Bearbeitung der RB, bis im Jahre 19 A. Genestout das umgekehrte Verhältnis behauptete. Seitdem ist die Fra nicht mehr zur Ruhe gekommen.

P. schickt dem Text eine Einführung voraus, die den Leser mit dem Star der Forschung bekannt macht. Die Vertreter der neuen Auffassung sind sic keineswegs einig, wie nun die Abhängigkeit Benedikts von der RM vorzuste len sei. Handelt es sich um zwei Gestalten derselben Regel, die im Abstan eines vollen Jahrhunderts entstanden sind? Oder sind beide gar nicht vo einander, sondern nur von einer gemeinsamen literarischen Quelle abhängig Oder liegt ihnen beiden die Tradition des lerinensischen Mönchtums zugrund die sich durch einen besonderen Sprachgebrauch und die Hinneigung zu südgallischen Semipelagianismus verrät? Durch eine genaue Textvergleichu glaubt P. beweisen zu können, daß um das Jahr 520 der gemeinsame Kern d beiden Regeln entstand, der dann von RM benutzt worden und in einer b reits interpolierten Bearbeitung mit anderen Stoffen an Benedikt gelangt s Er stellt eindrucksvoll die Beobachtungen zur Sprache, zur asketische

mönchischen und liturgischen Anschauung und zur Art der Quellenbenutzung zusammen, die für seine These sprechen. Die einzelnen Beobachtungen auf ihre recht unterschiedliche Tragfähigkeit zu prüfen, kann nicht Aufgabe dieser Anzeige sein. Von allgemeinerem Werte ist, daß auch diese einführende Gegenüberstellung die Vorzüge hervortreten läßt, die der RB im 7. und 8. Jahrhundert die allgemeine Anerkennung verschafft haben. Sie ist ja nicht nur kürzer und literarisch einheitlicher, sondern zeigt in der Ordnung des mönchischen Lebens mehr Festigkeit und gleichzeitig größere Mäßigung und Weisheit.

Die Ausgabe selber erstrebt keinen Fortschritt in der Gestaltung des Textes. Der erste Apparat verzeichnet in den gemeinsamen Abschnitten die Abweichungen der „Regula Magistri"; dabei kann sich P. an die im Jahre 1953 von V. Vandenhoven, F. Masai und P. B. Corbett herausgegebene „Édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris" halten, die die beiden ältesten Handschriften der RM (aus dem 6. und 7. Jahrhundert!) wiedergibt. Unter dem Text findet man in einem zweiten Apparat ausgewählte Lesarten der sogenannten reinen und der interpolierten Fassung der RB und auf der gegenüberliegenden Seite unter der italienischen Übersetzung die Quellen und Parallelen.

Im Kommentar erörtert P. das Problem der Abhängigkeit, indem er zunächst die gemeinsamen Texte (RB 1–7), danach die parallelen genau miteinander vergleicht. Leitend ist die Frage, welcher Text sich durch größere stilistische, lexikalische und „ideologische" Einheitlichkeit als der ursprüngliche erweist. Es dient ohne Zweifel der Objektivität, daß die Texte in der Reihenfolge der Kapitel der RB befragt und nicht unter selbstgewählten Gesichtspunkten zusammengestellt werden. Die Ausgabe erleichtert nicht nur den Vergleich der Regel Benedikts mit der RM (und der mit ihr zusammenhängenden „Regula IV Patrum"), sondern macht an nicht wenigen Stellen die Priorität der RM wahrscheinlich.

Daß aber auch Penco das Problem nicht endgültig gelöst hat, zeigt sich schon darin, daß bald darauf Rudolph Hanslik in seiner großen Ausgabe der „Regula Benedicti" die entgegengesetzte Stellung eingenommen hat. Da diese Ausgabe innerhalb des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum erschienen ist, gehört ihre Anzeige nach dem Plan unsres Berichtes nicht an diese Stelle, sondern in den ersten Teil. Aber wegen des sachlichen Zusammenhangs mit den soeben besprochenen beiden Büchern von Steidle und Penco möge es gestattet sein, ihre Besprechung hier einzufügen, statt sie in einem einzelnen Kurzbericht nachzutragen[1]).

Wenn man den Text der neuen, lange erwarteten Ausgabe mit der kritischen

1) Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LXXV: Benedicti Regula. Recensuit Rudolphus Hanslik. Wien 1960. Hoelder-Pichler-Tempsky. LXXV, 376 S.

Editio minor vergleicht, die B. Linderbauer 1928 herausgegeben hat (s. Theol. Rundschau N.F. 15, 1943, S. 92f.), dann stellt man eine sehr weitgehende Übereinstimmung fest. Ganze Kapitel unterscheiden sich lediglich in orthographischen Dingen (z.B. Kap. 2: *iuvere, obibus, travem, dificilem* neben *iubere, ovibus, trabem, difficilem*). Dazu kommen einige wenige Unterschiede in der Formenbildung, wobei die Grenze zur Rechtschreibung nicht immer sicher zu ziehen ist. (Z.B. Kap. 55,1 schreibt H. *secundum qualitate* statt *secundum qualitatem*, aber an allen andern Stellen steht bei *secundum* die korrekt geschriebene Akkusativ-Endung.) H.s Text bringt also keine Überraschungen. Die Übereinstimmung mit den Vorgängern beruht darauf, daß auch er trotz mancher Abweichung im einzelnen doch an den grundlegenden Einsichten festhält, die einst L. Traube über die Textgeschichte der RB ausgesprochen hat. Danach ist der Urtext nicht etwa in den ältesten erhaltenen Handschriften zu suchen, sondern in jener kleinen Gruppe, deren (wieder verlorengegangene) Vorlage Karl der Große zur Vereinheitlichung und Hebung des fränkischen Mönchslebens im Jahre 787 aus Monte Cassino hatte kommen lassen, und in dieser Gruppe ist wiederum die Handschrift A in St. Gallen die zuverlässigste. Die Abweichungen H.s von Linderbauers Text beruhen im wesentlichen auf einer noch stärkeren Bevorzugung dieser einen Handschrift aus dem Jahre 817 und in der vervollständigten Mitteilung und Benutzung ihrer Lesarten. Die früher geäußerte Vermutung, man müsse umgekehrt neben A die Handschriften aus Monte Cassino in Zukunft mehr berücksichtigen, ist nach H.s Untersuchung ein Irrtum, da auch die besten Vertreter dieser Gruppe weder aus dem ältesten Exemplar der Regel noch aus der Aachener Abschrift herzuleiten sind, sondern eine leicht verschlechterte Fassung wiedergeben.

Die wichtigsten Vorzüge der neuen Ausgabe sind folgende. Sie beruht auf viel mehr Textzeugen als frühere Ausgaben; rund 300 Handschriften wurden verglichen, von ihnen sind etwa 60 im Apparat ständig verwertet. H. dürfte sein Ziel erreicht haben, den Apparat so zu gestalten, daß sich mit seiner Hilfe jede beliebige Handschrift der RB in eine der festgestellten Gruppen einordnen läßt. Ferner konnten die Lesarten der schon bekannten Haupthandschriften nicht selten berichtigt werden; darin liegt vielleicht das größte Verdienst dieser Ausgabe. Aller Wahrscheinlichkeit nach kommt H.s Text durch den entschiedenen Anschluß an die Handschrift A der ursprünglicheren, wenig schulmäßigen Sprachform und Rechtschreibung Benedikts und seines Schreibers näher als der aller anderen Ausgaben. Groß ist auch der Gewinn für die Textgeschichte. (Über diese vgl. Hansliks Aufsatz: Die Überlieferung der Benediktinerregel bis zu ihrer Ausgabe im Wiener Kirchenväterkorpus. In: Wiener humanistische Blätter, 2. Heft, 1959.) Schließlich sind auch die Register, darunter ein vollständiges Wortregister, von großem Wert.

Für den Historiker bietet die Praefatio noch mancherlei Wichtiges. Nach H. verfaßte der Mönchsvater seine Regel nicht schon für seine erste Klostergründung bei Subiaco, sondern erst um 540 für die Mönche auf dem Monte Cassino; er fügte den Anhang der Kapitel 67-73 zusammen mit dem Prolog vermutlich erst dann bei, als weitere Klöster gegründet wurden. Er stellte die Regel weder aus lauter Einzelstücken allmählich zusammen, noch veranstaltete er selbst eine zweite, geglättete Ausgabe. Vielmehr ergänzte er den zusammenhängend geschriebenen Hauptteil schrittweise aus Erfahrung und neuer Lektüre. Die Verwandtschaft mit RM erklärt H. daraus, daß beide Regeln von einer verlorenen lerinensischen Regel abhängen und der Verfasser der RM (um 570/580) außerdem eine verschlechterte Abschrift der RB benutzt hat. Den Nachweis dieser Abhängigkeit der RM von RB führt H. in einem Textvergleich mit doppeltem Ergebnis: Einerseits bietet RB regelmäßig die lectio difficilior und damit die Wahrscheinlichkeit der Priorität, anderseits stimmen Lesarten der RM mit dem Text von interpolierten Handschriften der RB überein, was ebenfalls auf die Zeit nach Benedikt weist. Diese Beweisführung hätte ohne das neu herangezogene handschriftliche Material so nicht geführt werden können und zeigt damit den Wert dieser großen Ausgabe für die Klärung geschichtlicher Fragen. Der Herausgeber hat auch die Folgerung aus seiner Datierung der beiden Regeln gezogen und RM nicht unter die Quellen, sondern unter die Textzeugen im kritischen Apparat der RB versetzt.

Wertvoll sind natürlich auch die zahlreichen Verbesserungen in der Beschreibung der Handschriften und ihrer Geschichte. Nach H. ist keine der erhaltenen Handschriften unmittelbar aus dem Aachener Exemplar abgeschrieben, das der zuverlässigste Zeuge des Urtextes war, auch nicht, wie man lange geglaubt hat, die Handschrift A und noch weniger B. Die Gesamtheit der Handschriften läßt sich je nach dem Grad der Verschlechterung und Erweiterung des Textes in gewisse Gruppen oder Klassen einteilen. Aber man kann den Apparat nicht auf die Lesarten von Gruppen aufbauen, da die Handschriften sich gegenseitig zu vielfältig beeinflußt haben.

Es liegt aber doch nahe zu fragen, ob man nicht die häufige Übereinstimmung der Handschriften ABCT in der „reinen Klasse" durch ein Sigel anzeigen könnte. – Selten bemerkt man eine Unstimmigkeit. Der *Index grammaticus* erklärt dieselben zwei Belege für *mox ut* auf S. 371 als *coniunct. perf.*, auf der nächsten Seite als *futur. exact.* – In den Registern trifft man das befremdende Wort *eptaticus* zwar unter den Beispielen für unterbliebene Aspiration und unter der Aufzählung unlateinischer Wörter, aber es wird nicht vermerkt, daß hier *i* für *eu* und *c* für *ch* steht. Denn es ist ja das Wort heptateuchus gemeint. Aber sonst bieten die Indices viel zuverlässige Hilfe für das Verständnis des Textes, für das aber Linderbauers Ausgabe noch weiter nützlich bleibt.

Da auch H. wie schon Penco von Lentini die Einteilung der Kapitel i kurze Paragraphen übernommen hat, wird sich diese Neuerung wohl einbür gern. Die neue wissenschaftliche Ausgabe legt für jede weitere Beschäftigun mit der „Regula Benedicti" eine umfassende, gediegene Grundlage. Sie gib zugleich in dem handschriftlichen Befund ein gutes Stück Geschichte de Regel und des benediktinischen Mönchtums. Aber hinsichtlich des Verhäl nisses von RB zu RM wird man auch jetzt noch sagen müssen: *Adhuc su iudice lis est!*

In die Vorgeschichte des abendländischen Mönchtums führt die Lebens beschreibung Severins hinein, die sein Schüler *Eugipp* um das Jahr 511 a gefaßt hat. Wer ein anschauliches Bild von den Schwierigkeiten gewinne will, denen beim Zusammenbruch des weströmischen Reiches eine katholisch Grenzprovinz durch Heiden und Arianer ausgesetzt war, findet es hie Mauriz Schuster hat diese trotz ihrer volkstümlichen und erbaulichen A wertvolle Geschichtsquelle neu herausgegeben und durch eine geschichtlich Einleitung und Erklärungen alles Nötige für ein leichtes Verständnis getan Dagegen läßt seine Übersetzung an Genauigkeit und Schönheit des Ausdruck viel zu wünschen übrig. Eine Konjektur zu Kap. 11, 5 verdient Beachtung Im Anhang ist der Briefwechsel zwischen Eugipp und Paschasius beigefüg der einen Einblick in das literarische Leben und Treiben jener Zeit gewähr

In das Jahrhundert Severins und Eugipps reicht auch die Sammlung vo *Hymnen* und Psalmen hinein, die Walther Bulst herausgegeben hat. Sei Ziel ist, alle liturgisch verwendeten lateinischen Hymnen der ersten sech Jahrhunderte in ihrem ältesten erreichbaren Wortlaut zeitlich geordnet a zudrucken. Spätere Dichtungen und überhaupt die irische und mozarabisch Überlieferung bleiben unberücksichtigt. Die Ausgabe ist auch insofern stren begrenzt, als die Lesedichtung im allgemeinen ausgeschlossen wurde. Nur b Prudentius macht B. wegen seiner Einwirkung auf die liturgische Hymne dichtung eine Ausnahme. Die Auswahl aus zwölf Gedichten der Büch „Cathemerinon" und „Peristephanon", die er aufnimmt, hat er nicht nac eignem Gutdünken getroffen, sondern in einer Berner Handschrift des 9. Jah hunderts vorgefunden. Die Reihe der Hymnendichter beginnt mit Hilariu von Poitiers und endet mit Venantius Fortunatus; geographisch und kultu rell steht der Frankenkönig Chilperich mit einem Hymnus auf den Heilige Medardus am Rande dieser Reihe. Sie wird vervollständigt durch eine Anzal namenlos überlieferter Hymnen. Im zweiten Teil des Bandes folgen dr Psalmen, die alle einen polemischen Charakter haben. Der „Psalmus abec darius" Augustins ist gegen die Donatisten gerichtet, der erst 1936 gefu dene des Fulgentius von Ruspe gegen die Arianer, und Venantius Fortunatu greift, wenn auch zurückhaltend, einen Usurpator des Bistums Bordeau an. – Eine solch geschlossene und zugleich kritische Ausgabe aller Texte ha

bisher gefehlt. Sie enthebt den Leser der Mühe, sich die Texte aus vielerlei Ausgaben, Aufsätzen und Untersuchungen selbst zusammenzutragen, und fördert ihn nicht nur durch die methodische Strenge, mit der das Buch abgefaßt ist, sondern beglückt ihn auch durch die Schönheit des Drucks und der Ausstattung.

Wenn Bulst Gedichte des *Prudentius* ihrer Nachwirkung wegen seiner Sammlung einverleibt hat, so mag dies daran erinnern, daß dieser bedeutendste altchristliche Dichter doch auch noch auf den heutigen Leser unmittelbar zu wirken vermag. In deutscher Sprache ist er kaum zugänglich gemacht worden außer den einzelnen Gedichten, die in allgemeine Hymnensammlungen Aufnahme gefunden haben. Altaners „Patrologie" nennt nicht eine einzige Übersetzung seiner Werke in unsre Sprache, obwohl er durch seine reiche Phantasie, Beherrschung der dichterischen Formen und echtes Empfinden verdient, gelesen zu werden. Dagegen sind in Spanien, Frankreich, Italien und England Übersetzungen oder zweisprachige Ausgaben des Prudentius verbreitet. Hier sei auf die Ausgabe der „Tageslieder" (Liber cathemerinon) hingewiesen, die Francesco Sciuto mit einer recht genauen italienischen Prosaübersetzung versehen hat. Eine kurze Inhaltsangabe der 12 Hymnen geht voran; der Nachweis der biblischen Anspielungen, einige textkritische Bemerkungen und eine knappe Bibliographie runden den Band ab.

Den großen geistigen Umbruch des vierten Jahrhunderts spiegeln die Schriften des an sich nicht bedeutenden *Firmicus Maternus* in aller Schärfe wider. Als Heide verfaßte er um 337 ein umfangreiches astrologisches Werk; ein Jahrzehnt später forderte er als erster Christ von den Kaisern die gewaltsame Unterdrückung des Heidentums. Die Schrift „De errore profanarum religionum", in der dieser neue Ton erklang, hat Konrat Ziegler neu herausgegeben. Einleitend bespricht er Leben, Bildung und Schriften des Verfassers und geht besonders auf die Textgeschichte dieses Werkes ein, das nur in einer einzigen, schwer lesbaren Handschrift auf uns gekommen ist. Durch Benutzung der neueren Forschungen und durch überzeugende eigne Beobachtungen und Emendationen ist Z. über seine frühere Ausgabe von 1907 hinausgekommen. Das zweite Heft bringt seine sorgsame, flüssige Übersetzung und Erläuterungen meist religionsgeschichtlichen Inhalts.

Zur Übersetzung sei folgendes bemerkt. In der Mahnung an die Kaiser, durch gesetzliche Maßnahmen jetzt den Götzendienst gänzlich auszurotten, sagt Firmicus (20, 7; Zeile 63): *Veneni huius virus evanuit, et per dies singulos substantia profanae cupiditatis exspirat.* Hier wird substantia – wie Hebr. 11, 1 und mehrfach bei Tertullian – die Festigkeit, sichere Geltung oder den Bestand bezeichnen, nicht, wie Z. übersetzt, das Wesen. Firmicus liefert selbst Parallelen für die vorgeschlagene Bedeutung. Kap. 26, 3 (Z. 23) heißt es in diesem Sinne: *Voluntas dei perfecti operis substantia est,* d. h.: Der Wille Gottes besitzt die Sicherheit einer vollzogenen Tat, wäh-

rend Z.s Übersetzung „Wesenheit" weniger paßt, wie die Fortsetzung zeigt: *Qui quit deus dixerit, factum est.* Deutlich ist auch die Parallele im Prolog des 5. Buche der „Mathesis", wo die Wendung *substantia perpetuitatis* begegnet. – Am Ende de 5. Kapitels hat Z. die handschriftliche Lesung *animas...* in *anima monstratur* (s *mortalis esse*) aufgelöst und ergänzt, weil er „ein mit s anlautendes, dem geforderte Sinn genügendes Verbum" noch nicht gefunden habe (S. 27). Ich möchte vorschlagen: *sancitur;* dieses Verbum hat Firmicus Kap. 14,1 (Z. 6) und 20,7 (Z. 67) benutzt.

Die Schrift des Firmicus Maternus ist religionsgeschichtlich noch wert voller als kirchengeschichtlich, weil sie viele sonst nicht bekannte Nachrichten über die antiken Mysterienreligionen enthält. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß Ziegler durch seine vorzügliche Ausgabe ihre Benutzung so sehr erleichtert hat.

Sehr gut gelungen ist auch die Ausgabe, in der H. Kraft und A. Wloso gemeinsam die Schrift des *Laktanz* „Vom Zorne Gottes" vorgelegt haben. Die lebendig geschriebene Einführung unterrichtet mit großem pädagogischem Geschick über Leben, Denkweise und Schriften des Verfassers und kann auch dem Fernerstehenden die Bedeutung des kleinen Werkes und des ganzen Fragenkreises, in den es gehört, verständlich machen. Ohne falsche Überschätzung wird Laktanz gewürdigt, vor allem „als typischer Vertreter eines für das Christentum aufgeschlossenen Heidentums" und als Übersetzer biblischen Denkens in römisches. Die Ausgabe enthält einen knappen kritischen Apparat und die Angabe der zahlreichen Quellen und Parallelstellen; dies werden in einem Index übersichtlich zusammengefaßt. Auch die Erläuterungen, die in Form eines Namenregisters beigegeben wurden, berücksichtigen neben den Personen und Sachen verhältnismäßig eingehend die Quelle und die Art, wie Laktanz sie benutzt hat. So wird dessen Verständnis erheblich gefördert.

Die Übersetzung ist offensichtlich nicht bloß als Hilfsmittel beim Lesen des Originals gedacht, wie etwa Sciutos Prosawiedergabe der Gedichte des Prudentius, sondern ist sehr gut für sich lesbar. (In Kap. 9, 2 ist versehentlich der letzte Satz ausgefallen.) Sie macht also eine lesenswerte geschichtliche Quelle allgemein zugänglich. Darüber hinaus verleihen die Beigaben der Ausgabe auch wissenschaftlichen Wert.

Zum Schluß wenden wir uns dem frühesten lateinischen kirchlichen Schriftsteller zu, *Tertullian.* Sein „Apologeticum" hat Carl Becker in einer besonders schönen Ausgabe herausgebracht. Die ausgezeichnete Übersetzung wird manchem Leser die Lektüre des schwierigen Originals ersparen; sie darf das um so mehr, als B. gelegentlich eine gewisse Härte des Ausdrucks in Kauf genommen hat, um Tertullians Art der Gedankenführung und Stilkunst auch im Deutschen erkennbar zu machen. Durch ihre Genauigkeit ist die Übersetzung aber auch dem Theologen und Philologen eine wertvolle Hilfe.

Dem Verständnis des Werkes dient auch die Einführung, die von dem Ursprung der altchristlichen Apologetik, von Tertullians Leben und Schriften und besonders eingehend und förderlich von dem Ziel und der Gedankenführung des „Apologeticums" handelt. Wie B. ausführt, ging es Tertullian in erster Linie nicht darum, „die gerichtliche Verurteilung, sondern die Verkennung seines Glaubens zu beenden". Der Vergleich mit den kurz vorher abgefaßten Büchern „Ad nationes" macht einerseits Tertullians literarischen Fortschritt im „Apologeticum" sichtbar, anderseits stützt er noch die Auffassung, daß gewisse Abweichungen der Handschriften eine erste Fassung des „Apologeticums" darstellen, die noch der ersten Verteidigungsschrift nahesteht.

Die Annahme, Tertullian habe selber das „Apologeticum" – teils bessernd, teils nur variierend – zum zweiten Male herausgegeben, ist nicht neu. Im Jahrgang 14, 1942 (S. 211 ff.) der Theologischen Rundschau wurde über dieses Problem berichtet und auch über die Ausgabe im Wiener Korpus, in der H. Hoppe als erster beide Fassungen miteinander abgedruckt hat. Auf diesem Wege geht B. weiter, und gerade hierdurch gewinnt seine Ausgabe unmittelbare Bedeutung für die Forschung. Er rechnet nämlich damit, daß außer dem (verlorenen) Fuldensis und dem ihm verwandten Rheinauer Fragment, die allgemein als die Zeugen der Urfassung gelten, soweit man eine solche annimmt, auch fast alle andern Handschriften noch Textformen aus dieser enthalten. Ferner geht B. auch darin über Hoppe hinaus, daß er mittels eines Schlusses e silentio etwa hundert Varianten der Fuldaer Handschrift und damit der ersten Fassung zuweist, die bei ihm dadurch viel deutlicher und ausgedehnter erscheint als bisher. B. druckt und übersetzt die zweite Fassung Tertullians, stellt aber im Anhang die Abweichungen beider Fassungen nebeneinander und gibt darunter noch einen ausgewählten kritischen Apparat zum ganzen Text beider Rezensionen.

Die Lesarten des Fuldensis sind ja nur dadurch bekannt, daß Fr. Modius im 16. Jahrhundert ihre Abweichungen von der Ausgabe des de la Barre aufzeichnete. Fraglich ist, ob dort, wo diese Ausgabe von den Haupthandschriften abweicht und Modius keine Abweichung von der Handschrift in Fulda notiert hat, deren Übereinstimmung mit dem Text de la Barres angenommen werden darf. Während Hoppe die Frage verneinte, wagt B. ein Ja, falls die Lesarten von derselben Art sind wie jene, die sicher dem Fuldensis gehören. Dieses Verfahren hat einige Wahrscheinlichkeit für sich, aber es bleibt doch ein Rest von Bedenken. Es ist der Annahme zweier Rezensionen – die ich nicht bestreiten möchte – wenig günstig, wenn B. in Kap. 38, 5 die Lesarten der Fuldaer und Rheinauer Handschrift als „endgültige Fassung" einsetzen muß. Es ist in der Tat sachlich nötig, durchbricht aber den Grundsatz der sonstigen Beurteilung der Überlieferung.

Es seien noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten, auch solchen formaler Art, gestattet. In Kap. 2, 6 überzeugt die Aufnahme von *prohibentes* statt *prohibentem*

nicht. – Unter den oben gebilligten Härten der Übersetzung dürften einige doch überflüssig sein. Die Übersetzung „Pilatus, der...von seiten der Römer Statthalter war" (*ex parte Romana;* Kap. 21, 18) bedeutet sachlich keinen Gewinn, der den sprachlichen Anstoß aufwiegen könnte. Kap. 17, 4 meinen die Worte *ex animae ipsius testimonio* vielleicht das unmittelbare Zeugnis der Seele, d.h. die spontane Äußerung der unverbildeten Seele, nicht, wie B. sagt, „das Zeugnis der eigenen Seele". (Vgl. *ex temetipsa* bei Tert. De testimonio animae 1 Ende.) – In dem vorzüglichen erläuternden Register ist S. 302 irrtümlich (mit Tertullian) gesagt, Diomedes habe Aphrodite mit einem Pfeil verwundet; das Richtige steht S. 285.

Druck und Satzbild sind sehr schön, abgesehen von der Zählung. Während die Paragraphenzahlen durch große eckige Klammern in störender Weise auffallen, muß man die Kapitelzahlen oft erst suchen, da sie nur am Anfang des Kapitels und nur beim lateinischen Text stehen. Aber solche kleinen Schönheitsfehler können das ausgezeichnete Gesamtbild der Ausgabe nicht verdecken.

Es versteht sich, daß ein so bedeutender Schriftsteller wie Tertullian immer wieder Anlaß zu neuen Ausgaben und Untersuchungen gibt. Viel nützliche Arbeit hat die Wissenschaft der Nachbarländer im letzten Menschenalter durch Kommentare zu einzelnen Schriften geleistet. Zwei von diesen sollen hier herausgehoben werden.

J.H. Waszink hat bereits im Jahre 1933 als Leidener Dissertation eine lateinisch-deutsche Ausgabe der Schrift „De anima" mit Einleitung und Kommentar veröffentlicht. (Siehe darüber Theol. Rundschau N.F. 14, 1942 S. 216). Die zweite Ausgabe von 1947 ist eine völlige Neubearbeitung, diesmal in englischer Sprache. Nur den lateinischen Text brauchte W. wenig zu ändern; den kritischen Apparat konnte er verbessern und vereinfachen. Auf eine Übersetzung hat er diesmal verzichtet. Aber um Tertullians Arbeitsweise zu erfassen und überhaupt die schwierige Schrift im einzelnen verständlicher zu machen, hat W. Einleitung und Kommentar neu geschrieben; dabei ist der Kommentar fast auf das Sechsfache gewachsen. In der Einleitung sind die Zeit und der Anlaß der Abfassung jetzt genauer bestimmt; die Inhaltsanalyse ist ausführlicher und doch übersichtlicher geworden. (Das Zwischenstück von Kap. 37, 5 bis 38 Ende, in welchem Tertullian nach der Ursprung der Seele ihr Wachstum und ihre Reife in der Pubertät behandelt und auch schon die Lehre von der Sünde berührt, zieht W. jetzt nicht mehr zum zweiten, sondern zum dritten und letzten Hauptteil, der also Kap. 37, 5 bis 58 umfaßt.) Groß ist der Fortschritt in der Quellenfrage, die ja mit der Einsicht in die Arbeitsweise des Schriftstellers untrennbar verbunden ist.

In der ersten Auflage war W. der Auffassung, die Komposition der Schrift „De anima" sei ganz Tertullians eigne Arbeit. Ohne sein Buch zu kennen, habe ich etwa gleichzeitig die entgegengesetzte These aufgestellt, Soran habe in seiner Schrift *Περὶ ψυχῆς* mit dem größten Teil des Stoffes Tertullian auch den Aufriß an die Hand gegeben (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 33, 1934, S. 31–47). W.

nähert sich in der zweiten Auflage im ganzen dieser Auffassung, gelangt aber durch scharfsinnige Beobachtungen über Tertullians Arbeitsweise an mehreren Stellen zu besseren Ergebnissen, die er selbst bescheiden nur als die wahrscheinlichste der möglichen Hypothesen bezeichnet.

Alle Einwände haben mich freilich nicht überzeugt. Daß Tertullian den Mittelplatoniker Albinus durch Soran gekannt habe, hatte ich nicht, wie W. behauptet, als „quite possible" hingestellt, sondern als „sehr fragwürdig". Ist die von mir vorgeschlagene Einteilung der Soranschen Schrift wirklich schon deshalb falsch, weil sich aus ihr die ungleiche Länge der vier Bücher ergibt? Findet man die nicht auch in Xenophons Anabasis oder bei Herodot usw.?

C. Becker ist in seiner Besprechung von Waszinks Buch (Gnomon 25, 1953, S. 47–55) viel weiter als dieser von meiner These abgerückt und damit zu W.s früherer Auffassung zurückgekehrt, indem er die Komposition wieder für Tertullians eignes Werk erklärt. Ich habe seit meiner Erstlingsarbeit gelernt, daß allerdings bei Tertullian im allgemeinen die Selbständigkeit in Anlage und Aufbau der Schriften von vornherein das Wahrscheinlichste ist. Aber damit ist nicht über jeden Einzelfall entschieden. Man wird nur zur Klarheit kommen, wenn man, wie auch Becker sagt, die Komposition der Schrift „De anima" neu untersucht. Die Frage ist nicht ohne theologische Bedeutung, da diese Schrift im Kampfe gegen die Häresie die erste ausdrückliche Erörterung einer christlichen Seelenlehre bietet und es wichtig ist zu wissen, wie tief die heidnische Vorlage eingewirkt hat.

Es ist unnötig, die Vorzüge von W.s vielseitiger und gründlicher Arbeit noch weiter zu rühmen, da sie sich schon seit Jahren bewährt hat. Die sehr erweiterten Indices erleichtern es, sie auch bei der Lektüre anderer Schriften Tertullians und auch anderer Schriftsteller mit Gewinn heranzuziehen.

Unter den Schriften Tertullians hat die gegen Praxeas gerichtete immer wieder die Theologen beschäftigt, weil Tertullian hier der modalistischen Christologie des Gegners seine Logos- und Trinitätslehre entgegensetzt und für die Ausbildung des späteren Dogmas die treffenden Formulierungen im voraus gebildet hat. Die erläuterte Ausgabe, die E. Evans veröffentlicht hat, wird man also mit Freude und einer gewissen Spannung aufnehmen. Für die Gestaltung des Textes ist es bezeichnend, daß E. den möglichst engen Anschluß an die Handschriften sucht und deshalb auch die neueren Ergänzungen und Verbesserungen im Druck kenntlich macht. Leider ist die Benutzung der Übersetzung – vor allem, wenn man einzelne Stellen einsehen will – dadurch erschwert, daß sie nicht neben, sondern zusammenhängend hinter dem Textteil abgedruckt ist, und noch mehr dadurch, daß weder die Kapitel unterteilt sind noch auf die Zeilenzählung der Textseiten Bezug genommen wird. Die Einleitung unterrichtet unter anderem vorzüglich über die von Tertullian gebrauchten Begriffe. Den letzten Teil des Buches bilden etwa 150 Seiten 'Commentary and Notes.' Hier umschreibt E. jeweils den Inhalt eines Kapitels, was allein schon eine wertvolle Hilfe zur Interpretation ist,

und gibt dann bald kurze, bald recht ausführliche Einzelerklärungen sprachlicher, geschichtlicher oder theologischer Art; nicht selten findet man auch eine Textvariante erläutert. Tertullians Vorgänger werden reichlich zitiert. Auch die Benutzung dieses dritten Teils ist nicht durch genaue Stellenangaben des Lemmas erleichtert.

In den Text hat E. nur wenige, aber sehr beachtenswerte eigne Konjekturen aufgenommen. Eine wohl erwogene Zeichensetzung bringt gleichfalls einige Verbesserungen, wenn dabei E. auch in der Abneigung gegen den reichlichen Gebrauch des Kommas m. E. zu weit geht. Merkwürdig ist, daß er Tertullians Schriften meistens nach der Ausgabe Oehlers anführt und die Datierung nach Bardenhewers Patrologie von 1910 vornimmt. In der theologischen Erklärung sollte man Tertullians Gedanken nicht so nahe an die spätere, ausgereiftere Trinitätslehre heranrücken, wie E. es versucht. Stichproben ergeben, daß E. in seiner Übersetzung den Text vielfach besser verstanden hat als Kellner, dessen Übersetzung vom Jahre 1882 m. W. in Deutschland durch keine neuere ersetzt worden ist.

Man muß dem Freunde, der E. ermunterte, seine zunächst nur privat gemeinte Arbeit zu veröffentlichen, für diesen Rat dankbar sein. Nach der verdienten guten Aufnahme des Buches hat Evans inzwischen 1956 auch Tertullians „Treatise on the Incarnation" herausgegeben.

Neuere Literatur zur Ethik

von Heinz-Horst Schrey

I. Grundfragen der Ethik

A. F. Utz, Wesen und Sinn des christlichen Ethos. F. H. Kerle, München-Heidelberg, 1942. – D. M. Mackinnon, A Study in Ethical Theory. A. & Ch. Black, London, 1957. – J. Wild, Human Freedom and Social Order. An Essay in Christian Philosophy. Duke University Press, Durham, N. C. 1959. – K. E. Løgstrup, Die ethische Forderung. H. Laupp'sche Buchhandlung, Tübingen, 1959. – W. Trillhaas, Ethik (Sammlung Töpelmann. 1. Reihe, Bd. 4). A. Töpelmann, Berlin 1959. – Zur Sozialethik: H. ten Doornkaat, Die ökumenischen Arbeiten zur sozialen Frage. Gotthelf Verlag, Zürich, Frankfurt 1956. – E. Duff, SJ, The Social Thought of the World Council of Churches. Longmans, Green and Co., London/New York/Toronto 1956. – H. D. Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Furche Verlag, Hamburg, 1956; ders., Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. ebd. 1959. – L. Berg, Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 9). M. Hueber Verlag, München, 1959. – Fr. Karrenberg, Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. Kreuz Verlag, Stuttgart 1959.

1. Ist eine christliche Ethik möglich?

Die vorliegenden Arbeiten sollen nicht in allen Einzelheiten referiert, sondern unter der Frage: Ist eine christliche Ethik möglich? analysiert werden. Was ist das Specificum christlicher Ethik gegenüber außerchristlichen philosophischen ethischen Entwürfen? Liegt das Besondere christlicher Ethik in ihren materialen Bestimmungen, etwa im Wissen um das Gesetz oder im Gebot der Nächstenliebe? Setzt christliche Ethik eine allgemeine anthropologische Besinnung auf die Aufgabe der menschlichen Daseinsbewältigung voraus? Oder muß entschlossen eingesetzt werden bei der dogmatischen Aussage über die heilsgeschichtliche Stellung des Menschen in der Welt, um das Besondere seines sittlichen Auftrags zu erkennen? Das sind einige der Fragen, mit denen wir an die zur Besprechung vorliegenden systematischen Schriften zur Ethik herangehen wollen.

Wir setzen ein mit einem englischen Buch, das aus dem Raum des logischer Positivismus stammt, dem Buch *A Study in Ethical Theory* von dem Schotten Mackinnon. Die Herkunft Mackinnons aus der positivistischen Schule wird deutlich vor allem an seiner Sprachtheorie: Sprache ist ein „way of life" eine Art des Ausdrucks einer Lebenshaltung, die nicht in ihren Begriffen als solchen ernst zu nehmen ist, sondern in der Intention, die auf ein bestimmtes dahinter liegendes Verhalten und Gesamtverständnis wie auf ein intendiertes praktisches Tun abzielt. Diese Sprachtheorie hat den Vorzug daß durch sie ein Durchstoß durch die traditionellen Begriffsschemen und den damit verbundenen Konzeptualismus möglich wird, aber auch daß Intentionen ans Licht gebracht werden können, die hinter der Begriffsschale verborgen sind. Freilich verweist so der logische Positivismus selbst auf eine Nachfrage nach dem Interpretationshintergrund seiner eigenen Aussagen. Dieser ist bei Mackinnon offenbar der der christlichen Existenz. Er wendet seine Methode auf den gerade für England bis heute so wichtigen Utilitarismus wie auf Kant, Hegel und Butler an. Der Utilitarismus ist zunächst vordergründig ein klassisches Beispiel für eine Erfolgsethik, d.h. für eine Lehre die den Wert einer Handlung gänzlich nach ihren Folgen beurteilt; insofern hat sich der Positivismus gerade mit dieser Lehre verbunden, denn für beide ist die Faktizität das oberste Gesetz. Mackinnon kommt nun aber zu einer amica exegesis dieser Lehre, insofern er in ihr nicht nur eine theoretische Lösung des ethischen Problems sieht, sondern sie auf ihre historische Relevanz befragt. Diese Nachfrage ergibt, daß der Utilitarismus „eine Methode war, um die Menschen aus den Banden alten Aberglaubens zu befreien und auf das Wohl der Menschen bezogene Leistungen in Politik und Gesetzgebung hervorzubringen" (S. 46). Ganz anders ist der ethische Typus, den Kant vertritt: Kant ist Gesinnungsethiker, der an die Selbstrechtfertigung des Lebens glaubt, sofern es nur von guten Motiven geleitet ist; Sokrates ist dafür das große Beispiel. Die eigentliche Pointe seiner Kant-Auslegung erscheint dort wo der logisch-positivistische Ansatz das Verständnis leitet: die kantische Annahme von „zwei Welten" (noumenale und phänomenale Welt) erscheint nur dann annehmbar, wenn damit gesagt sein soll, daß es außer der Welt der Tatsachen auch die Welt der Ereignisse gibt, in der menschliche Initiative und Verantwortung ernst genommen werden müssen. So erscheint Kants Sprache als ein Mittel, etwas aus sich selbst zu machen, den menschlichen Horizont zu erweitern und menschliche Möglichkeiten zu sichern (S. 173). Hier grenzt sich nun M. gegen den extremen Positivismus ab, der nur die Autorität des Faktischen anerkennt und darum jegliche Überschreitung des Faktischen als „Metaphysik" ablehnt, und tritt für die Wahrung der „einzigartigen Würde und des Status menschlichen Schöpfertums" (S. 170) ein. So überwindet M. die Ausschließlichkeit, mit der der Positivismus die am Fak

tischen orientierte Erfolgsethik als die allein haltbare anerkennt. Er steht damit vor dem Problem der Metaphysik. Für unsere deutsche Situation ist damit die Frage gestellt, ob die heute weithin zum Gemeinplatz gewordene Ablehnung der Metaphysik in der Theologie und Philosophie haltbar ist oder nicht. Soll damit etwa einem Positivismus das Wort geredet werden, der nur die „normative Kraft des Faktischen" anerkennt und sich dadurch den Zugang zu den Bereichen der Transzendenz verbaut? Oder ist damit nur eine bestimmte geschichtlich belastete Form von objektivierender Metaphysik gemeint? Dann stehen wir im Grunde mit der Entdeckung der Nichtobjektivierbarkeit und all der ontologischen Bezüge, die in Philosophie und Theologie der Gegenwart eine Rolle spielen, doch wieder bei einer neuen Form von Metaphysik, auf die gar nicht verzichtet werden kann, wenn nicht die Nachfrage nach den letzten Bezügen des Seins abgeschnitten werden soll. Besonders aufschlußreich in unserem Zusammenhang ist das letzte Kapitel des Buches, in dem von den Zusammenhängen von Ethik, Metaphysik und Religion gehandelt wird. Es geht hierbei nicht um den Nachweis einer Ableitung des einen vom anderen oder einer Unterstellung von Ethik und Metaphysik unter Religion oder umgekehrt, sondern um den Nachweis des religiösen Impulses, der sowohl bei Kant wie bei den Utilitaristen wirksam ist. Hier bewährt sich nun die positivistische Methode des Sprachverständnisses, insofern Sprache als Ausdruck einer zugrunde liegenden Lebenshaltung und einer Lebensintention verstanden wird. Damit kann die vordergründige Polemik Kants wie der Utilitaristen gegen Religion und Kirche übergangen und die eigentliche Intention herausgearbeitet werden. Dabei ergibt sich, daß Kants Abwehr des Hedonismus und einer letztlich auf die Interessen der Menschen gerichteten Einstellung die auch in der Religion vorhandene Form der ἄσκησις, des im Dasein vor Gott begründeten Desinteressements ist. So ermöglicht diese Methode des Verstehens eine Entsprechung zu dem, was wir in Deutschland heute die „existentiale Interpretation" nennen. Diese ist zugleich eine nicht-religiöse Interpretation in dem Sinne, daß religiöse Grundhaltungen nicht nur in der Vordergründigkeit einer Aussage die religiöse Form hat, sondern auch in der tatsächlich vertretenen Lebenstendenz als Aspekt einer totalen menschlichen Situation erscheinen. Das Religiöse wird dann freilich auch zu einer Kritik der in der nicht-religiösen Ethik übersehenen Bezüge. M. macht das im Blick auf die im 2. Korintherbrief enthaltene Apologia pro vita sua des Apostels Paulus deutlich. Von dort her wird erkennbar, daß bei Kant in seiner Kritik dessen, was er „heteronome Ethik" genannt hat, der korrespondierende Charakter des Lebens außer acht gelassen wird. So muß auch im Verhältnis von Ethik und Religion eine Versöhnung von Rezeptivität und Autonomie angenommen werden.

Hinter diesem Versuch einer „christlichen" Deutung nicht-christlicher

Ethik steht einmal das Problem der Häresie und der Säkularisierung. Beides – Häresie und Säkularisierung – hängt insofern ja zusammen, als sich in der Abwendung vom Christlichen Teilaspekte der christlichen Wahrheitserkenntnis erhalten haben. Sodann aber bleibt noch ein zweites tieferes Problem zurück: die Frage nach der Wirklichkeitserkenntnis, abgelöst von der Offenbarung. Gibt es eine ethische Wirklichkeitserkenntnis abgesehen vom christlichen Glauben, dann würde dies wohl auch heißen, daß es eine vom Glauben unabhängige Ethik gäbe. Wie das Buch von MACKINNON zeigt, gibt es eine solche jedoch als einheitliche und in sich schlüssige Größe gerade nicht, denn neben der utilitaristischen Erfolgsethik steht die idealistische Gesinnungsethik, und es gibt keine Instanz, die den Streit der beiden Anschauungen beilegen könnte. Wenn aber in der Geschichte der Ethik mehrere miteinander konkurrierende Auffassungen des Ethischen möglich sind, dann stellt sich in dieser Situation die Frage nach einem Entscheidungskriterium oder einem Leitbild, das die Aporie des Denkens auflösen könnte.

An dieser Stelle setzt das Buch des Amerikaners J. WILD *Human Freedom and Social Order* ein. Der Titel ist nicht besonders glücklich gewählt, denn es geht aus ihm keineswegs hervor, daß es sich bei diesem Buch um den Entwurf einer „christlichen Philosophie" handelt. Was versteht WILD darunter? Keine private Lehrmeinung, die sich dem Urteil der Allgemeinheit entzieht, auch keine sektiererische Spekulation, sondern „eine freie und selbständige Disziplin, die der Kontrolle durch die Erfahrung unterliegt und doch, wenn es sich um letzte Entscheidungen handelt, sich nach einem christlichen Leitbild ausrichtet" (S. 3). Der Glaube ist ihm auch nach dem Hinschwinden des Mythos und dem Aufkommen des modernen Rationalismus eine unausweichliche Dimension der menschlichen Lebenswelt. Eine Analyse der verworrenen Geschichte von Vernunft und Glauben führt zu dem Ergebnis, daß beide in dialektischer Spannung zueinander stehen. Philosophie als Phänomenologie der menschlichen Lebenswelt weiß von erlebter Zeit und erlebtem Raum, also von Geschichtlichkeit. Diese Lebenswelt aber liegt eingehüllt in Geheimnis und Zweideutigkeit. Die Vernunft kann von sich aus diese Aporie nicht lösen, braucht vielmehr eine Führung, die der Glaube für sie sein kann. So taucht als neue Aufgabe der Entwurf einer christlichen Philosophie auf, nicht in dem traditionellen Sinne einer christlichen Metaphysik oder einer philosophia perennis, sondern einer Anwendung des Urteils des Glaubens auf das Denken der Menschen und in der Ermöglichung einer Konfrontierung der Philosophie mit diesem Urteil. WILD ist sich bewußt, daß dies in der bisherigen Geschichte des abendländischen Denkens erst in Ansätzen geschehen ist, im wesentlichen aber als ungelöste Aufgabe noch vor uns liegt. Kierkegaard und die moderne Phänomenologie sind Kronzeugen einer solchen Philosophie, die von der Erfahrung der menschlichen Lebenswelt ausgeht und doch offen ist für den

Glauben. W. stellt das Besondere einer christlichen Ethik dar in Kontrastierung mit der rationalistischen Ethik der Selbstverwirklichung. Als deren Grundzüge bezeichnet er die objektive Berechnung, die rationale Überlegung, welche die Wahl des Guten bestimmt, die Annahme eines universalen Gesetzes als „eines abstrakten Objekts einer abstrakten Verstehensweise" (S. 159), das Verständnis des Ich als Weltmittelpunkt, wobei dann jede sittliche Handlung als Aktualisierung einer potentiell schon vorhandenen Tendenz zu verstehen ist; weiter begreift die Ethik der Selbstverwirklichung das Tun des Menschen als Werk, das vom Ich getrennt betrachtet werden kann und in dem das Ich nicht völlig aufgeht. Die Ethik der Selbstverwirklichung ist weiter gekennzeichnet durch den Vorrang der Vergangenheit gegenüber der Zukunft. Feste Strukturen bestimmen den Ablauf des Handelns und Lebens, sowohl das ethische Ziel wie die menschliche Natur sind von vornherein festgelegt in ihrem Wesen, das sich objektiv bestimmen läßt. Christliche Ethik ist in ihrem Wesen völlig anders ausgerichtet als die in der abendländischen Geistesgeschichte herrschend gewesene Ethik der Selbstverwirklichung.

„Die christliche Ethik ist nicht beschränkt auf das, was ich für mich selbst tue, wie ich schon immer bin, sondern darauf, was ich mit mir mache als ganzem im Lichte meines Todes. Daher gehört zu ihr die Möglichkeit sowohl der Selbsthingabe wie des Sich-selber-gewinnens (self-getting) und der Neuorientierung meiner Welt um einen Mittelpunkt, der nicht ich selbst bin. Sie ist interessiert nicht so sehr an dem, was ich tue, sondern daran wie ich tue, was immer ich tue, nicht so sehr an besonderen Werken, von denen ich mich selbst distanzieren und für die ich Anerkennung beanspruchen kann, als vielmehr daran, wie ich mein ganzes Leben vor der Transzendenz lebe. Schließlich hat sie ein Interesse an einer Freiheit, die mehr tun kann als mich an eine schon festgelegte und fertige Welt anzupassen. Sie ist vielmehr beschäftigt mit jener tieferen Freiheit, die den Gesamt-Sinn der Welt, in der ich lebe, betrifft, und die offen ist für eine schöpferische Zukunft" (S. 166f.).

So steht eine Ethik des existentiellen Denkens einer solchen der objektiven Berechnung und Überlegung gegenüber, eine solche der existierenden Person einer universellen Gesetzesethik, eine solche des Werdens und Gebens einer Ethik des Beharrens und Besitzens, eine Ethik des Handelns einer Ethik der Werke, der Vorrang der Zukunft dem Vorherrschen der Vergangenheit.

Wie verhalten sich nun der Philosoph und der Christ im vorliegenden Falle? Es ist offenbar, daß die hier herausgearbeiteten Merkmale einer Ethik der existierenden Person keineswegs beschränkt sind auf eine wie immer geartete „christliche Existenz" als Existenz in einer besonders abgeschirmten religiösen Sphäre. Vielmehr werden hier allgemeine Strukturen erkannt, die für jegliches ethische Handeln zutreffen, aber eben in der Interpretation geleitet sind vom Leitbild des christlichen Glaubens. Dort wo bewußt aus dem Glauben gelebt wird, ist diese Art ethischer Existenz besonders deutlich erkennbar,

aber sie ist auch jenseits der Grenzen der Kirche anzutreffen bei all denen, die sich nicht mit selbstzufriedener Selbstverwirklichung begnügt, sondern sich entschlossen radikaler Selbsttranszendierung geöffnet haben. Wollte man die Unterscheidung zwischen christlicher und nicht-christlicher Ethik in den Formen aristotelischer Begrifflichkeit aussagen, so könnte man sie etwa so formulieren: beide stehen sich gegenüber wie Materie und Form, wobei das Christliche keine neue „materiale Wertethik" bedeutet, sondern die neue Form eines Existenzverständnisses, das die Ethik der Selbstverwirklichung transzendierend durchbricht, ohne sie durch einen neuen Entwurf auf der gleichen Ebene zu ersetzen oder zu ergänzen.

Diese Zuordnung von nicht-christlicher und christlicher Ethik ist freilich nicht ohne Probleme. Sie kann als harmonische Ergänzung gedacht werden, aber auch als schroffe Ausschließung. In der katholischen Ethik haben wir den Typus der Ergänzung, für den die beiden Grundsätze gelten: die Gnade setzt die Natur voraus, und die Gnade vollendet die Natur. Vgl. dazu A. F. Utz, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos*. Bei Utz bleibt es immer noch bei dem Schema der Selbstverwirklichung, auch wenn von „göttlicher Überformung" geredet wird. Die göttliche Gnade ist eben ein besonders kräftiges Wirkmittel zur Erreichung der Vollendung. Der Satz „Die Gnade setzt die Natur voraus" könnte auch von Wild akzeptiert werden in dem Sinne, daß Menschsein und Christsein sich nicht widersprechen, sondern im Christsein das Menschsein zu seiner Eigentlichkeit kommt. Er gewinnt aber bei Utz den Sinn, daß sich Menschsein und Christsein wie zwei Seinsstufen zueinander verhalten, wobei dann „die Natur selbst als Naturgegebenheit vollendeter dasteht, wenn sie von der Gnade überformt ist" (S. 173).

Das Verhältnis von christlicher und nicht-christlicher Ethik kann aber auch im Sinne schroffer Ausschließung verstanden werden. So versteht K. E. Løgstrup in seinem Buch *Die ethische Forderung* dieses Verhältnis. Zunächst scheint gewiß das Anliegen von Løgstrup genau gegenläufig zu sein zur Feststellung eines Ausschließungsverhältnisses, wenn er sich zum Ziel setzt, eine „rein humane Darstellung der Haltung zum anderen Menschen herauszuarbeiten, wie sie der religiösen Verkündigung Jesu von Nazareth zugrunde liegt" (S. 1). Aber die Feststellung der Ausschließung involviert gerade das Problem der Ansprechbarkeit des Menschen durch die christliche Verkündigung. Diese steht dem Menschen ja nicht als etwas gänzlich Fremdes gegenüber, sondern muß auf irgend etwas in unserem Dasein auftreffen, wodurch diese Verkündigung verstehbar wird. Andernfalls bliebe Glaube nichts anderes als blinde Unterwerfung oder Zwang, hätte aber mit echtem Verstehen nicht zu tun. Die Verständlichkeit der Verkündigung bedeutet nun aber keineswegs, daß sie uns in unseren tiefsten Intentionen anzusprechen und entgegenzukommen braucht. Wir können uns sehr wohl an ihr ärgern, das schließt

aber nicht aus, daß wir uns in entscheidenden Zügen durch sie in unserem Dasein angesprochen fühlen. Der Verkündigung Jesu liegt die Einsicht in eine in der menschlichen Existenz enthaltene „stumme Forderung" zugrunde: daß Vertrauen und Selbstauslieferung an den anderen zu unserem Dasein wesenhaft hinzugehören. Daraus ergibt sich für uns die stumme Forderung, das Leben des anderen in unsere Obhut zu nehmen. Der Kern der menschlichen Kommunikation und zugleich das „grundlegende Phänomen der Ethik" (S. 17) ist das Sich-Vorwagen auf ein Entgegenkommen zu. Løgstrup sieht hier eine enge Verbindung von Sein und Seinsollen, die einfach in der Natur der Sache liegt. Man fühlt sich hier erinnert an die Art, wie Kant das Prinzip der Gegenseitigkeit zum Inhalt des ethischen Imperativs gemacht hat. Leider fehlt bei Løgstrup eine Auseinandersetzung mit der Ich-Du-Philosophie J. P. Sartres, bei dem sich aus der Tatsache der Kommunikation von Menschen keineswegs die Forderung der gegenseitigen Obhut und Behütung ergibt, denn „die Hölle – das sind die Anderen!", weil sie schon durch ihr bloßes Anblicken mich meiner Substanz berauben. Es hat den Anschein, als sei schon die rein phänomenologische Analyse bei L. geleitet durch das was Wild das „guiding image of faith" nannte! – Die nächste Feststellung, die L. trifft, ist die von der Radikalität und Grenzenlosigkeit der ethischen Forderung. Die Radikalität besteht in einem doppelten: einmal darin, daß wir nur von unserer eigenen Selbstlosigkeit zu wissen bekommen, womit dem Anderen am besten gedient ist, nicht etwa von einem Gesetz oder einer gesellschaftlichen Konvention; sodann weil die Betreuung des fremden Lebens auch dann von uns verlangt ist, wenn der Andere uns unbequem ist und störend in unser Dasein greift. Nun zeigt sich, daß wir der radikalen Forderung tatsächlich gar nicht nachkommen. Daß aus der Preisgabe des Anderen an unseren Egoismus kein Krieg aller gegen alle wird – das ist die Bedeutung der gesellschaftlichen Normen. Sowenig die radikale Forderung etwas spezifiziert, ebensowenig ist sie ausgesprochen. Unser Verhältnis zur radikalen Forderung bleibt auch immer unsichtbar, denn Selbstlosigkeit kann sich nie eindeutig in einer Handlung offenbaren; jedes menschliche Tun ist immer der Mißdeutung und dem Argwohn ausgesetzt.

Mit dieser Deutung gibt L. in seiner Weise eine nicht-religiöse Interpretation des ethischen Phänomens, d. h. er charakterisiert auf rein humane Art die Haltung zum anderen Menschen, die in Jesu Verkündigung enthalten ist. Gibt es nun eine christliche Ethik, die sich durch besondere Anweisungen auszeichnet, auf welche Weise das Leben des anderen in Schutz zu nehmen ist? L. verneint diese Frage. In Jesu Ethik „findet sich keine Anweisung, keine Vorschrift, keine Moral, keine Kasuistik; nichts entledigt den Menschen seiner Verantwortung, indem die Konflikte, in die ihn die Forderung stellt, im voraus gelöst werden" (S. 120). Eine besondere „christliche" Materialethik, etwa An-

weisungen für das politische oder rechtliche Verhalten, erwarten zu wollen macht aus dem Christentum eine Ideologie. Aus der christlichen Botschaft daß in unserem Handeln das Wohl des anderen entscheidend sein soll, lasse sich keine spezifischen Argumente für diese oder jene Auffassung von Eh oder Gesellschaftsordnung ableiten. Der Christ muß mit Vernunft und m Argumenten, die vom Nicht-Christen ebensogut wie vom Christen gebillig werden können, arbeiten. Ist die radikale Forderung als solche erfüllbar ode nicht? L. beantwortet diese Frage mit genauer Beachtung ihres Sinnes. S würde den Sinn der radikalen Forderung entstellen, wenn sie so gemein wäre, als gehe es um die Verwirklichung eines bestimmten Bestandes vo material-ethischen Anweisungen. So ist die Frage sinnlos, denn die radikal Forderung enthält ja eben keine solchen Anweisungen. Sie ist aber dann sinn voll, wenn sie streng existenzbezogen gestellt wird, als die Forderung, da eigene Leben als Geschenk zu betrachten und die Schutzpflicht gegenübe dem Nächsten ganz ernst zu nehmen. Von diesen Kriterien her ist allerding zu sagen, daß wir die Forderung nicht erfüllen, nicht darum weil ihr Inhal das Menschenmögliche bei weitem übersteigen würde, sondern weil unse Egoismus ihrer Erfüllung im Wege steht. Diese Nichterfüllbarkeit muß al Schuld des Menschen übernommen werden. Schuld ruft aber nach ihrem Per dant, nach Vergebung. Das ist das andere Element in der Verkündigung Jesu Vergebung heißt nicht nur die Einräumung, daß die radikale Forderung in ganzen unerfüllbar sei, sondern ist „die unvoraussehbare Wiederherstellun der zerbrochenen Beziehung Gottes zu uns" (S. 237).

L. stellt seine Aussagen im wesentlichen auf die Verkündigung des synop tischen Jesus ab. Es bleibt bei ihm die Frage offen, ob und wieweit nicht scho in der neutestamentlichen Verkündigung der im Imperativ der radikale Forderung involvierte Indikativ anders entfaltet wurde als es hier geschehe ist. Christliche Freiheit ist als Freiheit zum Gehorsam und dieser Gehorsam wiederum als Geschenk der Gnade verstanden worden. Gewinnt das Lebe „in Christus" als Leben der Heiligung des erneuerten Menschen nun nicht ein Gestalt, die wenn schon nicht beschreibbar, so doch reflektierbar ist? Da dürfte der Sinn der paulinischen Paränese sein, in der über den reinen Forma lismus der Nichtfeststellbarkeit der radikalen Forderung hinaus der Schrit in die Konkretion des Lebens gewagt wird. Ob dann das Bemühen L.s di Identität der natürlichen mit der christlichen Liebe nachzuweisen, noch halt bar ist, erscheint mir fraglich. Gewiß wird daran festzuhalten sein – und da will mir als das Wahrheitsmoment der Auffassung L.s erscheinen –, daß di Liebe keine übernatürliche Eigenschaft im Sinne einer durch magische Kräft hervorgerufenen Veränderung des Menschenwesens ist, aber doch fehlt ein Auseinandersetzung mit der u.a. von A. Nygren herausgearbeiteten Unter scheidung von Eros und Agape. Hier scheint mir das Bemühen des Autors

die „Natürlichkeit" der Liebe (auch der christlichen) herauszuarbeiten, zu weit zu gehen. Die Fragen bedeuten aber keineswegs eine Abwertung des Buches, das insofern ein mutiger Vorstoß ist, als es versucht, die im christlichen Glauben vorausgesetzten ontologischen Bezüge herauszuarbeiten und damit einen neuen Weg zum Verständnis der christlichen Botschaft zu bahnen.

Welche Stellung zu unserer Grundsatzfrage, ob eine christliche Ethik möglich sei, nimmt nun das Lehrbuch von Trillhaas ein? Er bekennt sich von Anfang an zu einem Typus von Ethik, der sich „mit dem menschlichen Verhalten im weitesten Sinn" (S. 1) beschäftigt. Im Gegensatz zu Barth und de Quervain, die bewußt eine christliche Ethik mit Einsatz bei der Lehre vom Gebot Gottes, bzw. der Heiligung schreiben, will Tr. seine Ethik nicht nur auf Christen beschränkt sehen, sondern als Untersuchung „der Frage nach der Verwirklichung unseres Menschseins, als die Frage nach dem „Verhalten" des Menschen im weitesten Sinn" (S. 3). Daher erscheint ihm eine „ausschließlich auf die christliche Voraussetzung bezogene und auf die Christenheit beschränkte Ethik" (S. 4) zu eng; ebenso lehnt er eine vom Glauben an die Herrschaft des präexistenten und wiederkommenden Christus beherrschte Ethik als „Überforderung" (S. 5). ab. Er faßt seinen Standpunkt dahin zusammen, daß „in aller Ethik das Humanum das Erste und das Christianum das Zweite" ist (S. 6). Das Christliche ist ein „accidens", es „kommt hinzu". So kommt die Taufe auch erst zum Menschsein hinzu als ein zweites, jedenfalls in der phänomenalen Reihenfolge, was allerdings nicht ausschließen soll, daß die Sache im theologischen Sinne umgekehrt ist, weil durch die Taufe ein ursprüngliches Besitzverhältnis Gottes am Menschen wiederhergestellt wird.

An dieser Stelle ist schon einzuhalten, denn es erhebt sich die Frage nach dem Erkenntnisort der in der Ethik vorausgesetzten anthropologischen und soziologischen Bezüge. Dieser bleibt bei Tr. unsicher, jedenfalls wird ganz deutlich der Einsatz beim christlichen Glauben und der in ihm intendierten Herrschaft Christi abgelehnt als „für die Bewältigung der konkreten Wirklichkeit zu entfernter und unanschaulicher Einsatzpunkt" (S. 6). Hier scheint mir eine logische Unklarheit bei Tr. vorzuliegen. Gewiß hat er recht, wenn er nichts Menschliches aus der Ethik ausschließen will und feststellt, daß es viele Problemkreise heute gibt, die dem NT noch unbekannt waren und daher nicht unmittelbar von dort her beantwortet werden können. Das betrifft aber nur die phänomenale oder deskriptive Seite der Ethik, gleichsam den Problembestand der von ihr anvisierten Wirklichkeit, aber nicht die theologische Durchdringung dieser Wirklichkeiten. Die ist weder mitinbegriffen in der Universalität der Phänomene, die eine moderne Ethik beschäftigen kann oder sogar muß, noch ist sie ausgeschlossen, wenn eine Ethik ihren Einsatz beim Glauben an Jesus Christus nimmt. Die Lektüre der Ethiken von de Quervain oder Barth zeigt jedenfalls das Gegenteil. Gewiß wird die Fülle der Phänomene

nicht konstituiert vom christlichen Glauben her, wohl aber können sie von dorther verstanden und durchleuchtet werden. Wenn die Ethik als eine Unterabteilung der Anthropologie betrachtet wird, so bleibt diese Auffassung noch die Auskunft über die Frage schuldig, wohin dann die Anthropologie gehört. Ist diese eine selbständige von der eigentlichen Theologie loslösbare Angelegenheit, oder ein integrierender Bestandteil der Theologie? Wie die tatsächlichen Ausführungen von Tr. beweisen, ist aber bei ihm die Anthropologie nicht organisch mit der Theologie oder Dogmatik verbunden, sondern bildet gleichsam einen Vorbau vor derselben. Das wird auch kaum dadurch gebessert, daß man sich gegen eine solche Verselbständigung sichert durch Voranstellung eines Abschnittes über Schöpfung und Sünde. Offenbar soll hier versucht werden den Einsatz bei den reichlich diskreditierten Schöpfungsordnungen zu vermeiden. Wie wird dann aber Sünde beschrieben? Jedenfalls als ein abgesehen vom Glauben beschreibbares Phänomen der menschlichen Wirklichkeit. Um den anthropologischen Einsatz durchhalten zu können, muß dann behauptet werden, daß „die Sünde auch dem Gesetz vorausgeht" (S. 24). Woher weiß ich dann aber überhaupt von Sünde? Etwa aus einer allgemeinen christlichen Tradition? Oder aus der Beobachtung der menschlichen Wirklichkeit als solcher? Röm. 7, 8 legt jedenfalls einen anderen Einsatz nahe: den beim *Gebot Gottes*, von dem her dann auch der menschliche Ungehorsam als Sünde verstehbar wird. Würde der Einsatz bei einer christlichen Anthropologie genommen, dann müßte auch etwas sichtbar gemacht werden von der Spannung menschlicher Geschichtlichkeit als des Eingespanntseins in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also der eschatologischen Dimension menschlicher Existenz. Davon ist leider keine Rede bei Tr. Dadurch bekommen seine Aussagen etwas Statisches und rücken ihrem Charakter nach in die Nähe idealistischer Zeitlosigkeit. Sie werden auch zu unkritisch gegenüber der reichen Fülle der ethischen Lehrtradition des Abendlandes. Als „unbewältigte Vergangenheit" beherrscht sie mit ihren Begriffen der Tugend, Pflicht, Gesinnung, Wert usw. die Darstellung. Diese Begriffe haben ihren bestimmten sinngemäßen Ort in einer sie umfassenden philosophisch-theologischen Lehrtradition. Aufgabe einer heutigen Ethik muß aber sein, diese Lehrtradition kritisch zu durchlichten, wie dies vorbildlich bei J. Wild geschehen ist, der in seiner Kategorie „Ethik der Selbstverwirklichung" einen kritischen Maßstab gewonnen hat zur Erkenntnis des Spezifischen der christlichen Ethik. Durch den vorgeschriebenen Rahmen des Lehrbuches mag manches in der Darstellung von Tr. sich erklären, doch ist durch den Mangel an kritischer Durchlichtung der Tradition oft der Eindruck eines mannigfaltigen Sammelsuriums nicht ganz vermieden worden[1]).

1) Vgl. übrigens neuerdings zum Problem des Verhältnisses von Theologie und

2. Gibt es eine „christliche" Sozialethik?

Eine zweite Grundsatzfrage außer der nach der Möglichkeit einer „christlichen" Ethik liegt in der beobachtbaren Differenz zwischen Individual- und Sozialethik. Besonders die evangelische Ethik scheint von diesem Problem bedrängt zu werden, weniger die katholische. In der „aus dem Geist der spekulativen Theologie" (S.V) entworfenen *Sozialethik* von L. Berg wird zwar eingehend über den Unterschied des ethischen Individualsubjekts und des Sozialsubjekts gehandelt, aber es wird kein Wort darüber gesagt, daß es einen echten Konflikt zwischen dem einen und dem anderen geben kann. Im Sinn einer spekulativen Synthese werden Individuum und Gemeinschaft harmonisch auf einander zugeordnet. „Das Vollkommenwerden des Gliedes (sc. der Gesellschaft) und die Vervollkommnung des Ganzen fordern sich gegenseitig; keines ist dem anderen schlechthin über- oder untergeordnet: Die Glieder gehen nicht im Ganzen auf und das Ganze nicht in den Gliedern. So gebietet das sozialethische Gesetz den Gliedern, stets über das Ganze zu wachen und es zu vervollkommnen, und ebenso fordert es vom Ganzen, über die Glieder zu wachen und sie zu vervollkommnen" (S. 121). So gibt es für die katholische Moraltheologie im Grunde keinen Konflikt zwischen dem Individualverhalten des Einzelnen und seinem Sozialverhalten[1]).

Sehr viel schärfer sieht die evangelische Ethik diesen Konflikt. Abgesehen von Fr. Naumanns *Briefen über Religion* (1903) hat in neuerer Zeit vor allem Reinhold Niebuhr in seinem Buch *Moral Man and Immoral Society* (1932) auf diesen Konflikt hingewiesen: der Einzelne ist zur opfervollen Liebe fähig, nie aber eine Nation oder Klasse; das Christentum aber fordert vom Einzelnen die Bereitschaft zum Selbstopfer, daher kann die Ethik einer Gruppe nie „christlich" sein, weil sie dieses Gebot für sich nie anerkennen kann. Der Konflikt entsteht im Einzelnen, der einmal nach dem Grundsatz der Selbstopferung, ein andermal nach dem der Selbstbehauptung handeln soll. J. Wild greift in seinem Buch *Human Freedom and Social Order* dieses Problem wieder auf.

„Rücksichtslose Selbstbehauptung, Lüge, Mord, ja sogar Massenvernichtung, die wenn ein Individuum sie begeht, als Verbrechen angesehen werden, werden, wenn sie aus Gründen der Staatsräson begangen werden, als normal und lobenswert hin-

---

Soziologie W. Schweitzer, Die menschliche Wirklichkeit in soziologischer und theologischer Sicht, in: Ztschr. f. evang. Ethik 1959, S. 193–220.

1) Vgl. auch N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung, 1959, S. 11ff.: Was ist christliche Soziallehre? Ders., Was ist christliche Gesellschaftslehre? (Münchener Univ. Reden, N. F. 14) 1956. Die katholische Soziallehre geht von der Voraussetzung des klassischen Idealismus aus, für den „die Ähnlichkeit mit dem Größeren in der Erscheinung des Kleineren zu erkennen" ist (Plato, Staat, 2. Buch, 368); vgl. auch Aristoteles, Nikomach. Ethik 1, 2; Thomas von Aquino, S. Th. I, 2, q. 90ff.

genommen. Die Individualethik betont oft Werte wie Liebe, Mitleid, Opfer, die offe
sind für religiöse Deutung. Die Sozialethik andererseits ist für solche Werte ve
schlossen, wobei bestenfalls nur die Interessen der eigenen Nation anerkannt we
den. Das ist weit unterhalb der Ebene einer reinen religiösen Moralität und scheir
so niedrig, daß es eine Frage ist, ob es überhaupt eine Ethik ist oder nur eine e
zwungene Reaktion auf äußeren Druck" (S. 210).

Es gab nach WILD drei Weisen, wie man mit dieser Differenz zwische
Individual- und Sozialethik fertiggeworden ist. Der einfachste Weg war d
Leugnung des Konfliktes, wobei dann die Ansichten der eigenen Grupp
absolut gesetzt werden und man den Gebrauch der Gewalt als „heiligen Krieg
im Dienste des Rechts oder Gottes sanktioniert. Ein anderer Weg war die Hi
nahme dieser Trennung als einer Phase der Unterscheidung von Weltlich un
Göttlich. Diese Lösung ist aber insofern unbefriedigend, weil so das Heilig
auf einen bestimmten Bereich beschränkt und Gottes Transzendenz reduzie
wird.

„Wenn es einen Gott gibt, dann kann er nicht angemessen begriffen werden als e
Wesen, das nur gewisse Bereiche des Lebens beherrscht. Er beherrscht die Welt i
ganzen und ist von Bedeutung für jeden Bereich menschlicher Existenz, den s
genannten weltlichen Bereich ebenso wie das Heilige" (S. 211).

Die dritte Lösung ist diejenige, die Reinhold Niebuhr vorschlägt: man e
kennt den schrecklichen Zwiespalt an als Faktum, durchschaut jedoch d
Unmoral der Staatsnationen als Sünde und verurteilt sentimentale Rationa
lisierungen als Heuchelei. Der Glaube kann ihm aus dieser Situation nich
heraushelfen; er kann ihm nur sagen, daß jede Seite im Unrecht ist und da
er in einem Netzwerk des Bösen gefangen ist, für das er wie jeder andere Bete
ligte in gewisser Weise verantwortlich ist. Der „christliche" Einschlag in di
ser realistischen Auffassung ist gleichsam nur das schlechte Gewissen, das de
Christ in seiner Weltsituation hat. WILD läßt diese dritte Lösung nicht gelte
und zwar einmal nicht, weil NIEBUHR nur eine negative Bedeutung des Glau
bens für das weltliche Gebiet anerkennt; so bleibt die Welt im Grunde doc
unberührt vom schöpferischen Geist Gottes. Sodann weil der göttliche Geis
sich nicht in reiner Negation einschließen läßt, sondern wie ein schöpferische
Feuer alles berühren und neuschaffen will. Hier geht es um die Bedeutun
des Begriffs der Liebe. Wie denkt sich WILD nun eine Überbrückung des Geger
satzes? Er wendet die phänomenologische Methode auf das Verhältnis vo
Individuum und Gesellschaft an und findet, daß beide im Ernst gar nicht a
absolute Gegensätze existieren, denn das Individuum ist offen für die Sozie
tät, und die Sozietät kann nicht ohne den freien Beitrag des Einzelnen sein
Nur für eine objektivierende Betrachtung ist eines dem anderen übergeordne
W. schlägt als erstes vor ein neues Verständnis des Naturrechts. Als Norm de
Naturrechts heute kann die Erklärung der Menschenrechte der Vereinte

Nationen gelten, doch darf diese nicht als Regel der sozialen Gerechtigkeit verstanden werden, die nur Frieden und Ordnung kennt, aber für die Freiheit nur einen geringen Platz läßt. Die freie Person verwirklicht sich spontan und tut dies z. B. durch eine freie Interpretation der Objektwelt und der Institutionen, in der sie sich vorfindet.

„Die soziale Welt ist nur eine Reihe von Bedingungen, die objektiv und aufeinander bezogen existieren. Insoweit sie vollständig ist, wird sie nicht nur eine Reihe von gemeinsamen Bedingungen, sondern eine Reihe von freien Personen, die miteinander existieren und frei sind, mit einander zu verkehren. Jede personale Welt ist nicht geschlossen, sondern offen für Transzendenz und nicht umgeben von einem objektiven Rahmen" (S. 232).

Von diesen Grundlagen aus ergeben sich an die Gestaltung der Gesellschaft bestimmte Fragen: Ist sie wendig und offen genug, um die Ausübung persönlicher Freiheit zu ermutigen? Ist sie echter menschlicher Existenz günstig? Fördert eine Gesellschaft diese Werte nicht, so mag sie noch so stark und mächtig sein: sie muß als böse und unmenschlich gelten. WILD ist überzeugt, daß die Entwicklung einer neuen, offenen Welt, in der z. B die nationale Souveränität aufgegeben werden muß, es mit dem christlichen Glauben zu tun hat. Viel wird für die Zukunft davon abhängen, ob die Kirchen offen sind für neues Weltverständnis und neue Entwicklungen.

Grundsätzliche Betrachtungen zu der Frage einer christlichen Sozialethik finden sich in der deutschen Literatur vor allem in den beiden Büchern von H.-D. WENDLAND *Die Kirche in der modernen Gesellschaft* und *Botschaft an die soziale Welt*. Zunächst setzt sich WENDLAND kritisch auseinander mit den Fehlansätzen der evangelischen Soziallehre im liberalen Dualismus Naumanns und Wünschs, in der Ordnungstheologie von Hirsch, Althaus usw. und im sozialen Chiliasmus des „social gospel". Die im ersten Fall vorliegende Privatisierung des Glaubens, im zweiten die Nähe der Schöpfungstheologie zu einem romantischen Ursprungsmythos und im dritten die optimistische Anthropologie und die innerweltliche Eschatologie kompromittieren diese Ansätze. WENDLAND stellt dem eine „Theologie der Gesellschaft" gegenüber, die in der „Verkündigung der zukünftigen und gegenwärtigen Wirklichkeit des Reiches Gottes" (Die Kirche..., S. 67) ihren universalen Ansatzpunkt hat. Von daher ergibt sich auch eine Kritik an der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Diese ist weithin als Proklamation von zwei völlig wesensverschiedenen Sphären verstanden worden, die nichts miteinander zu tun haben. Das war dann Anlaß, das Reich zur Linken ganz sich selbst zu überlassen. Diese Auffassung hat aber das NT nicht für sich, wo der Gegensatz der Reiche ein solcher von „Reich Gottes" und Reich des „Fürsten dieser Welt" ist, also ein Ausdruck des Dualismus von Gott und Satan, wobei aber immer zugleich der Sieg Gottes in Jesus Christus und die Proklamation der Gottesherrschaft über das

Reich dieser Welt verbunden war. Diesen universal-eschatologischen Ansa
möchte WENDLAND wieder gewinnen. Daher ist das „Entweder-Oder vo
Christokratie und Zwei-Reiche-Lehre abwegig und muß beseitigt werden
(S.73). Christokratie im Sinne WENDLANDS kann nun aber nicht gleichgeset
werden mit kirchlicher Selbstbehauptung oder klerikaler Vorherrschaft, so
dern, so sehr sie auch Bezeugung des richtenden Christus ist inmitten ein
Welt der Sünde, so sehr muß sie auch Bezeugung des dienenden Christus sei
der für die Welt und ihr Leben gestorben ist. Die Liebe als Inhalt des „G
setzes Christi" muß diakonischer Auftrag an die Welt sein. Gibt es nun eigen
lich „Ordnungen" oder Strukturen, oder werden diese erst durch Christ
gesetzt? WENDLAND redet im Anschluß an Bonhoeffer von drei Mandate
durch die Gott im Kampf gegen den Satan seine Schöpfung erhält: Ehe, po
tische Ordnung und Arbeit. In all diesen Ordnungen ist die Mitmenschlic
keit in verschiedenen Relationen gefaßt, sie dienen aber alle dem Gegenüb
von Mensch und Mitmensch und dessen Erhaltung. Ist mit dieser Theolog
der Gesellschaft aber schon alles gesagt, was zum Phänomen des Sozialen
sagen ist? WENDLAND meint, daß eine solche theologische Sicht der Grun
ordnungen eine ontologische nicht aus-, sondern einschließt. Ausdrückli
lehnt WENDLAND eine biblizistische Lösung ab, als lasse sich aus der Schrif
exegese eine Ontologie der Ordnungen ableiten.

So sehr es zu begrüßen ist, daß WENDLAND die ontologische Sicht der Or
nungen nicht gänzlich in der theologischen aufgehen läßt oder jene durch die
ersetzt, so sehr vermißt man bei ihm nun schon Andeutungen darüber, w
diese Zuordnung von Theologie und Ontologie in concreto aussieht. Es m
mit der programmatischen Kürze seines Entwurfs zusammenhängen, ab
auch er überwindet den Verbalismus noch nicht, d. h. das Reden von den Or
nungen als von gleichsam hypostatischen Größen oder „Gehäusen", die m
zeitlos beschreiben und definieren kann. Versteht man die ontologische Fra
aber als Frage nach der sozialen Funktion der Ordnungen, so stehen wir v
der Frage nach der Geschichtlichkeit der Ordnungen, deren Wandel in Stru
tur und Funktion in der Geschichte, zugleich aber auch vor der die sozia
Wirklichkeit so stark erregenden Frage der gegenseitigen Kompetenzabgre
zung und Aufgabenzuteilung. Wie schwer hier auch die Verständigung zw
schen den Wissenschaften ist, mag aus der Definition von Ontologie hervo
gehen, die WENDLAND in dem Aufsatz „Ontologie und Eschatologie in d
christlichen Soziallehre" (Botschaft an die soziale Welt, S. 141–153) gib
Dort wird der Begriff der Ontologie 1. eingeschränkt, denn der Blick auf d
Eschatologie oder die neue Welt Gottes macht die an der alten Schöpfu
abgelesene Rede von Wesensstrukturen oder metaphysischen Urordnungen d
menschlichen und des gesellschaftlichen Seins unmöglich, 2. theologisie
denn das Sein wird als Sein zwischen Urzeit und Endzeit verstanden, al

von einem theologischen Zeitbegriff her, nicht von dem der natürlichen Vernunft des Soziologen allein zugänglichen Geschichtlichkeit. Der wissenschaftliche Ort, an dem über die Ontologie der Ordnungen nachzudenken wäre, ist die Soziologie. Diese kann aber mit der hier geforderten theologischen Umklammerung der Ontologie wenig oder nichts anfangen. Man muß sich darüber klar sein, daß die Soziologie als empirische, wertfreie Wissenschaft weder die theologischen Wertvorstellungen übernehmen noch verifizieren kann. Sie kann weder den Funktionsschwund der modernen Kleinfamilie im Vergleich zur alten Großfamilie als „Sünde", noch den Wandel von der alten Monarchie zur modernen Demokratie als „Abfall von der Urordnung Gottes" kennzeichnen, noch die Übernahme von politischen und kulturellen Funktionen durch Gesellschaft und Staat, wo früher Familie und Gemeinde zuständig waren, einfach als sittliche oder menschliche Gefahr verdächtigen.

Wendland beschränkt seinen Begriff der Christusherrschaft nicht auf das personale Überwundenwerden des Einzelnen im Glauben, sondern bezieht ihn auch auf die Ordnungen. „Da seine Herrschaft die Welt erobern will, findet auch die Bildung christlicher Formen und Ordnungen gleichsam als ein immer neuer Lebensakt in diesem Kampfe statt" (Die Kirche..., S. 99). Dieser Satz bleibt solange Proklamation ohne ernste Folgen, als von ihm her keine konkreten Lösungen sozialer Probleme sichtbar werden. Wie sehen denn nun diese „christlichen Ordnungen" eigentlich aus? Sind sie konkret beschreibbar, haben sie über den Wandel der Zeiten hinweg bleibende Gestalt? Oder hat nicht doch Løgstrup recht, wenn er sagt:

„Ein Mensch, für den die christliche Botschaft die entscheidende Wahrheit über seine Existenz ist, kann aus dieser Botschaft nicht besondere, christliche Argumente etwa für die oder die Auffassung der Ehe, der Erziehung, der Strafmotivierung, der politisch-wirtschaftlichen Gesellschaftsordnung u. ä. holen, sondern muß für seine Ansichten auf dem oder jenem Gebiet wie jeder andere argumentieren – und zwar mit Argumenten, die vom Nicht-Christen ebensogut wie vom Christen gebilligt werden können" (S. 123).

Immerhin scheint sich auch Wendland des Unzulänglichen und Tastenden seiner eigenen Begriffsbildung bewußt zu sein, wenn er seine Ausführungen über den Ansatz der evangelischen Soziallehre mit der Einschränkung beschließt, daß „der Begriff der Institutionen und Mandate nicht genügt, um den Problemen der gesellschaftlichen Umwälzungen und dem Moment des Institutionellen in der modernen Gesellschaft gerecht zu werden" (S. 104). – Warum läßt eigentlich Wendland in der Reihe der Mandate die *Kirche* aus? Bonhoeffer hatte sie als viertes Mandat Gottes aufgeführt! Wohl deswegen weil sich in seinem Mandatsbegriff das ontologische Element stärker bemerkbar macht als das eigentlich theologische; Mandate sind Ordnungen für jedermann, auch abgesehen vom Glauben, das kann aber von der Kirche, die im

Glauben gründet, nicht wohl gesagt werden. Es ist dann aber die Frage, o der Mandatsbegriff noch sachhaltig genug ist, um das zu umfassen, was d alte Ordnungsbegriff gemeint hatte.

Für Wendland hat die Sozialethik oder Soziallehre – beide Begriffe we den bei ihm, wie mir scheint, wechselweise verwandt, ohne daß immer ei spezifischer Unterschied der beiden deutlich wäre – nicht nur eine positiv gestaltende Aufgabe, sondern wesentlich auch eine kritische: sie soll 1. gege den Ursprungsmythos und einen ontologisch begründeten Konservativismus 2. gegen den Utopismus und den verweltlichten Chiliasmus; 3. gegen ein Unterschätzung der Sünde und der „objektiven" Dämonien oder Sozialide logien reden; 4. positiv mit Hilfe eines christlichen, kritischen Naturrechts begriffs vor einer säkularisierten Protologie warnen. Dies setzt freilich all voraus, daß Kritik hier von der Einsicht in ein bestimmtes soziales Leitbil her geschieht; daher wohl auch der Rekurs auf eine christologisch modifiziert Naturrechtslehre. Kritik wendet sich also hier gegen gegenwärtige Sozia gestalt und Soziallehre, bzw. -ideologie. Hier bleibt aber eine kritische Au gabe künftiger Soziallehre noch offen, die man als die wissenssoziologische Au gabe der Sozialtheologie bezeichnen könnte, nämlich die Beobachtung d Sprache der Sozialethik im Hinblick auf ihren Ursprung und im Hinblick au die gegenwärtige Wirklichkeit. Die Sprache der Sozialethik hat wie jed Sprache ihren Ursprung in einem geschichtlichen Vorstellungsraum. Si bringt nicht nur das transzendente Gebot Gottes zum Reden, sondern auc die Strukturen ihrer geschichtlichen Lebenswelt. Ihre Aussagen über Famili Ehe, Eigentum usw. haben einen bestimmten „Sitz im Leben". Wenn die a eine bestimmte geschichtliche Situation gebundenen Aussagen unkritisch au spätere geschichtliche Wirklichkeiten angewandt werden, so ergeben sich – im geologischen Bild gesprochen – Verwerfungen zwischen Aussage und Wirk lichkeit. Echte Idee wird zur Ideologie, d.h. zum Ausdruck eines „falsche Bewußtseins", weil Idee und Wirklichkeit nun in Spannung geraten sind un der Überbau der Idee nicht mehr zum soziologischen Unterbau paßt. Darau ergibt sich für die Soziallehre die noch kaum in Angriff genommene Aufgab der *Entideologisierung*. Diese steht in Parallele zu der Aufgabe der Ent mythologisierung in Exegese und Dogmatik. Damit wird zugleich die i Zeichen der Restauration sehr aktuelle Aufgabe der Interessenentlarvun wahrgenommen, denn heute dienen die christlichen Morallehren ja wei häufiger als moralische Mäntelchen für irgendwelche ökonomischen ode politischen Interessen denn zur Entlarvung solcher Interessen. Diese Rich tung müßte eine kritische Soziallehre ebenso wahrnehmen wie die Kritik a außerchristlichen Sozialideologien. Sie steht ja selbst dauernd in der Gefah des Ideologieverfalls, und bekanntlich fängt das Gericht Gottes am Haus Gottes selbst an.

Zum Abschluß dieser Darstellung sei noch auf zwei Arbeiten verwiesen, die sich mit dem Sozialdenken innerhalb der ökumenischen Bewegung befassen. H. TEN DOORNKAAT untersucht die Äußerungen der ökumenischen Bewegung der 30er Jahre zur sozialen Frage. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß diese Äußerungen nicht nur ein Stück kirchlicher Zeitgeschichte sind, sondern auch Spiegel der Theologie ihrer Zeit. Auf der Weltkirchenkonferenz von Stockholm 1925 steht der Begriff des Reiches Gottes im Mittelpunkt im Sinne der Ritschl-Schule und des social Gospel; Aufgabe der Kirchen ist, auf die Verwirklichung des Reiches Gottes in dieser Welt hinzuarbeiten. Allerdings machte sich damals schon die Differenzierung zwischen der angelsächsischen und der kontinentalen, insbesondere deutschen Theologie bemerkbar. Dem angelsächsischen Aktivismus und Optimismus stand der kontinentale „Quietismus" und „Pessimismus" gegenüber. In Oxford 1937 war man schon stärker bereit, die Differenz der Gottesherrschaft von jeder menschlich-irdischen Verwirklichung anzuerkennen und warnt deshalb vor einer Gleichsetzung menschlicher, mit Sünde behafteter Einrichtungen mit dem Anbruch und der Verwirklichung des Reiches. Der in Oxford sich vollziehende Übergang von einem aktivistischen Reichs-Gottes-Verständnis zu einem eschatologischen vollendet sich in Amsterdam 1948. Dort wird vermieden, von einem „Aufrichten des Reiches Gottes auf Erden" zu reden; was Menschen hier und jetzt tun können, ist nichts mehr als Aufrichten von Zeichen des kommenden Sieges Gottes. Anthropologisch geht die ökumenische Bewegung von folgenden Sätzen aus: 1. der Mensch ist Person erst in seiner Beziehung zu Gott und zum Mitmenschen; 2. er ist ansprechbar, hat von Natur ein Ohr für das Evangelium und für ein ius gentium; 3. es gibt eine Menschenwürde, die allem, was Menschenantlitz trägt, zukommt. Diese Würde ist ihm von der Schöpfung her zuteil geworden; 4. die Sünde des Menschen ist aktuelle Gottferne; 5. die Erlösung des Menschen durch Christus tritt erst allmählich in den Vordergrund der theologischen Besinnung. Die in den 30er Jahren aufkommende „Theologie der Ordnungen" bleibt besonders in Oxford sehr umstritten. Hier machen sich auch nicht-theologische, allgemein geistesgeschichtliche Differenzen unter den Teilnehmern vor allem der Oxford-Konferenz bemerkbar: während die Deutschen stärker dem korporativen Denken mit den Begriffen Volk und Staat zuneigen, stellt das westliche Denken die Kontrapunktik von Individuum und Gesellschaft in den Mittelpunkt. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß auch in der Frage der Stellung zum Naturrecht tiefe Meinungsverschiedenheiten unter den Teilnehmern bestehen.

Die Studie des Jesuiten DUFF *The Social Thought of the World Council of Churches* zeichnet sich einmal aus durch intime Sachkenntnis, sodann durch die Fairness der Beurteilung. Trotzdem kann der Hinweis auf die Schwierigkeiten einer einheitlichen ökumenischen Sozialethik für jede weitere Arbeit

in dieser Richtung nützlich und wertvoll sein. Einige dieser Schwierigkeiten sind folgende: 1. der Ökumenische Rat der Kirchen versteht sich selbst als einen Bund von Kirchen, vertritt eine große Mannigfaltigkeit verschiedener Lehrtraditionen und kann daher nicht einheitlich mit Autorität reden; 2. daher rührt es, daß es bisher nicht zu gemeinsamen Definitionen von Grundbegriffen gekommen ist; 3. die Scheu, sich selbst als Kirche zu proklamieren, hat zur Folge, daß damit auch die Neutralisierung der sozialethischen Aussagen riskiert wird, denn der berechtigten Abneigung, das Christentum mit einer bestimmten politischen Gruppierung oder ökonomischen Ordnung gleichzusetzen, entspricht der ethische Negativismus angesichts konkreter Probleme der sozialen Gerechtigkeit und damit praktisch die Flucht vor der offiziell proklamierten Verantwortung der Christen für die soziale Ordnung. Jede allzu starke Betonung der Autonomie der Gliedkirchen der Ökumene geht auf Kosten der präzisen verantwortlichen Stellungnahme in sozialethischer Hinsicht. 4. Ein Kristallisationspunkt ökumenischer Sozialethik ist der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft", der aber bisher deswegen noch nicht weiter entwickelt werden konnte, weil keine Einigkeit darüber zu erzielen war, ob, wie es J. Oldham einmal formuliert hat, eine „ethic of inspiration" oder eine „ethic of ends" in der Ökumene gelten solle, also eine auf allgemeine Imperative beschränkte Ethik oder eine solche konkreter sozialer Werte. Hier wäre, wie Duff richtig meint, eine ökumenische Sprachregelung vonnöten, eine Klärung des theologischen Vokabulars, damit endlich klar wird, wovon denn eigentlich die Rede ist und was die Gesprächspartner unter ihren Begriffen verstehen. Diese semantische Aufgabe ist mühsam, wie ich aus eigener ökumenischer Erfahrung sagen kann, aber unerläßlich, wenn das Miteinander-reden nicht zu einem dauernden An-einander-vorbei-reden werden soll.

Man könnte von dieser eingehenden katholischen Kritik her gewiß die Folgerung ziehen, daß alle sozialethische Bemühung in der Ökumene – und vielleicht darüber hinaus! – verlorene Liebesmüh sei, weil einmal die Voraussetzungen, sodann die Methoden zu vielfältig und uneinheitlich sind. Bietet sich da nicht die geschlossene Systematik der katholischen Soziallehre als Ausweg an? Indes, der Schein trügt auch hier, wie vor allem die neuere Debatte über die Atomwaffen zeigt, von der in einer Fortsetzung dieser Besprechung gehandelt werden soll. Schließlich muß sogar Duff zugeben, daß die Ökumenische Bewegung „einen wichtigen Beitrag zum gegenwärtigen sozialen Denken geleistet hat, dessen Bedeutung nicht herabgemindert werden sollte" (S. 305). Wenn die Ergebnisse nicht einheitlich und systematisch geschlossen sind, so hängt dies einmal mit der Größe des Gegenstandes zusammen, dann aber auch damit, daß der umfassende Anspruch Gottes in keiner Systematik aufgehen kann. Fr. Karrenberg spricht in seiner Übersicht über *Stand und Aufgaben der christlichen Sozialethik* dies so aus:

„Wie sollte wohl der umfassende Anspruch Gottes aufgehen in irgendeiner Systematik? Dieser Gedanke ist schlechterdings unvollziehbar. Gott ist keiner Ordnung immanent. Er ist souveräner Herr aller Ordnungen. Das Verständnis des Menschen ist in den Kirchen der Reformation abgründiger und dunkler. Das aber kann nicht ohne Folgen bleiben für die Sozialethik, für das Verständnis und für die Ordnung des Gemeinschaftslebens... Es ist gut, wenn die Kirche beim Fragen bleibt, wenn sie kein System anbietet, wenn sie mit den Menschen redet, sich in eine Reihe mit ihnen stellt, auf sie hört, ihnen dann freilich auch ihre Bedenken sagt: präzis, sachlich und bestimmt" (S. 211/213).

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stellen an, an denen das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Adam, A., Texte zum Manichäismus *209*
— Manichäismus, Evangelisches Kirchenlexikon II *209*
— Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied *209*. 228. 229. 230
Agaësse, P., s. Bibliothèque Augustinienne
Allberry-Ibscher, C. R. C., A Manichaean Psalm-Book II *209*. 228
Allegro, J. M., The Dead Sea Scrolls *12*. 12. 23
Alt, A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts *1*. 21. 22. 23
Altaner, B., Entdeckung einer Bibliothek etc. *237*
Anders, W., Die Autorität der apostolischen Zeugnisse *110 A3*
Anz, W., Besprechung von Diem, Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard *202*. 202
— Kierkegaard und der deutsche Idealismus *59A4*. *64A1*
Arbesmann, R., s. Augustinus, A., Der Nutzen des Fastens
Assmussen, H., Wahrheit und Liebe. Eine Einführung in die Johannesbriefe *1*
Augustinus, A., s. Bibliothèque Augustinienne
— Deutsche Augustin-Ausgabe *335*. 339
— Die Auslegung der Psalmen. *335f*. 340
— Werke in deutscher Sprache. 1. Abt.: Die frühen Werke des heiligen Augustinus. Übertragen von C. J. Perl. A. Augustinus: Der freie Wille *336*. 339. 340
— Bekenntnisse (Bibliothek der Alten Welt) *336*. 340
— Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von J. C. Perl *336*. 340. 341
— Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften. Hrsg. v. Kunzelmann, A. und Zumkeller, A. *336*. 341
— Die Lüge und Gegen die Lüge *336*. 341. 342
— Der Nutzen des Fastens *336*. 342. 343
— S. Aurelii Augustini Soliloquiorum libri duo. Lat. u. deutsch. *336*. 343

Bacht, H., Neue Papyrusfunde in Ägypten *237*
Bardy, G., s. Bibliothèque Augustinienne
Barnikol, E., Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte und in den Urgemeinden der Hebräer und Hellenisten. *96*. 165. 166. 167
— Die drei Phasen der Formgeschichte der Petrus-Philippus-Quelle (P_2) um 75-135 n. Chr. *166A1*
— Das Leben Jesu der Heilsgeschichte *166A3*
Barrett, C. K., Die Umwelt des Neuen Testaments, Hrsg. von C. Colpe *83*.83
Bartsch, H. W., Besprechung von Conzelmann, Mitte der Zeit *111A2*. *111A2*

— Leben-Jesu-Arbeiten aus der DDR *166A3*

Bätscher, Th. W. (Hrsg.), s. Hohlenberg, J.

Bauer, J. B., in „Evangelien aus dem Nilsand" 251

— De agraphis genuinis evangelii secundum Thomam coptici *237f.* 257

Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei *252.* 252. 274. 275. 276. 277

Bauernfeind, O., Die Fürbitte angesichts der „Sünde zum Tode" *1*

— Vom historischen zum lukanischen Paulus *96.* 162. 162A2, 163

— Zur Frage nach der Entscheidung zwischen Paulus und Lukas *96.* 162

— Der Schluß der Antiochenischen Paulusrede *94.* 133. 134

Baumgartner, W., Forschungsbericht ThZ_6 1950, HUCA 23 1950/51 312. 312 A 3. 323

Becker, C., Besprechung von Waszink, Q. S. F. Tertulliani „De Anima" *353.* 353

— s. Tertullianus, Apologeticum – Verteidigung des Christentums

Becker, H., Die Reden des Joh.-Ev. und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede *1.* 25. 26. *310A1.* 310

Benedikt von Nursia, S. Benedicti Regula. Hrsg. G. Penco *336.* 344. 345

— Die Regel St. Benedikts *336.* 343

— Benedicti Regula. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. VOL. LXXV. Recensuit R. Hanslik *345A1.* 345. 346. 347. 348

Berg, L., Sozialethik *355.* 365

Beyer, H. W., Besprechung der Festgabe für Adolf Jülicher *1.* 9. 17. 31. 39. 40

— Die Apostelgeschichte (NTD 5) *93*

Bibliographia Patristica, hrsg. von W. Schneemelcher, I und II *292.* 292f.

Bibliothèque Augustienne. 2me Série: Dieu et son oeuvre. Vol. 15: La Trinité (Livres I–VII). – Vol. 16: La Trinité (Livres VIII–XV). – Vol. 33: Cinquième Série: La Cité de Dieu (Livres I–V) *335.* 337. 338. 339

Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts *123A2.* 123. 255A5. 255

Böhlig, A., Die Berliner koptischen Manichaika *209*

— Aus dem manichäischen „Kephalaia des Lehrers" *209*

Boismard, M. E., La connaissance dans l'alliance nouvelle, d'après la première lettre de Saint Jean *1*

Bonsirven, J., Épîtres de Saint Jean *1.* 4. 13

Borleffs, Ph. (Hrsg.), s. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

Bornkamm, G., πρέσβυς, Theol. Wörterbuch zum NT *1.* 276. 280. 281. 289. 290. 291

Bousset, W., Kyrios Christos *165A1.* 165

Boyce, M., Sadwēs and Pēsūs *209f.*

— Some Parthian abecedarian Hymnus *210*

— The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian *210.* 213–219. 216A1

— Some remarks on the present state of the Iranian Manichaen MSS. from Turfan *210*

— Some reflections on Zurvanism *210*

Brandes, G., Kierkegaard *47A1.* 47. 47A2. 51A1. 59. 60. 60A1

Brandt, W., Festschrift zu seinem 65. Geburtstag, s. Wort und Dienst

— Mandäische Schriften, übersetzt und erläutert *301.* 313

Braun, F. M., Le Mandéisme et la secte essénienne de Qumran *301.* 328

— Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne *276.* 276. 277

— L'eau et l'esprit *1*

Braun, H., Literar-Analyse und theologische Schichtung im ersten Johannesbrief *1.* 9. 14. 18. 26. 27

Brockhaus, R., Lexikon zur Bibel *208.* 208

Brooke, A. E., The Johannis Epistles (ICC) *1.* 4. 12. 29

Büchsel, F., Zu den Johannesbriefen *1.* 11. 17. 20. 21

— Die Johannesbriefe *1.* 12. 17. 27. 42. 43

Bulhart, V. (Hrsg.), s. Corpus Sriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Bulst, W., Hymni Latini antiquissimi LXXV. Psalmi III *336* 348. 349
Bultmann, R., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums *309A1*. 309
— Analyse des ersten Johannesbriefs *1*. 9. 11. 16. 17. 18. 19. 24. 25. 30
— Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefs 1. 11. 13
— Joh.-Ev. 309A1. 309. 310A2. *331A1*
— Johannesbriefe, RGG³ 1. 13. 15. 281
— Theologie des NT *165A2*. 166A2
— Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte *94*. 103A3. 104A1. 107. 116A2 u. 3. 118A4. 124. 127. 128. 128A1. 130

Cadbury, H. J., The Book of Acts in History *93*. 120–122
— Acts and Eschatology *96*. 164. 165
— „We" and „I" passages in Luke-Acts *94*. 124
Camelot, Th., s. Bibliothèque Augustinienne
Campenhausen, H. von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht *290*. 290
Cerfaux L., und Dupont, D. J., Les Actes des Apôtres („La Sainte Bible de Jérusalem") *93*. 99
— Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes. *123A3*. 123
— De Saint Paul à L'évangile de la verité *238*
Chaine, J., Les épîtres catholiques *1*. 4.13
Chavannes, E. und Pelliot, P., Un traité manichéen retrouvé en Chine *210*
Clapperton, J. A., τὴν ἁμαρτίαν I John 3,4. *1*
Clark, A. C., The Acts of the Apostles *123A1*. 123
Colpe, C., Die gnostische Gestalt des erlösten Erlösers *210*. 220. 221. 222. 223. 223A3
— Die religionsgeschichtliche Schule *210*. 223. 224. 225. 226. 227. 228
— (Hrsg.), s. Barrett, C. K.
— Gnosis, RGG³ *334A1*
— Mandäer, RGG³ *301*
Combès, G., s. Bibliothèque Augustinienne
— Manichäismus, RGG³ *210*
Conzelmann, H., Die geographischen Vorstellungen im Lukasevangelium *110 A 2*
— Zur Lukasanalyse *110A2*
— Was am Anfang war *1*. 29. 35. 36. 37. 38. 39
— Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas *93*. 101A1, 102. 106. 110A2. 110–113. 145. 164
— Die Rede des Paulus auf dem Areopag *94*. 145. 148. 149
— Heidenchristentum, RGG³ *94*. 119A1 119A1
— Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lk. *94*
— Besprechung von Williams, A commentary of the Acts 107A2
Corbett, P. B. (Hrsg.), s. Vandenhoven, V., Édition diplomatique . . .
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LXXV: Benedicti Regula, s. Benedikt v. Nursia, Benedicti Regula
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LXXVI: Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Edidit V. Bulhart et Ph. Borleffs *85*. 85f.
Cullmann, O., Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften *238*.
— Urchristentum und Gottesdienst *1*
— The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginning of Christianity *95*. 161. 161A1
— Secte de Qumran, Hellénistes des Actes et Quatrième Evangile *95f*.
— Die Christologie des Neuen Testaments *325A1*. 325. 329A1
— Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition *238*. 258
Dahl, N. A., „A people for His Name" *94*. 138. 139. 140

Daniélou, J. Les découvertes de manuscrits en Égypte et en Palestine *238*
— La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne *95*. 160A1. u. 2
— Un recueil de inédit paroles de Jésus? *238*
Dibelius, M., Aufsätze zur Apg 116. 124. 125. 131
— Die Reden der Apg. und die antike Geschichtsschreibung *133A2*. 133. 134. 135A2. 137A1
Dilthey, W., Ges. Schriften Bd VII 45. 46. 48
Dobschütz, E. von, Johanneische Studien I *1f*. 8. 9. 15. 16. 19. 20. 30
Dodd, C. H., The first Epistle of John and the Fourth Gospel *2*. 4. 5. 6. 7. 8
— The Johannis Epistles *2*. 28. 269. 285
— The Apostolic Preaching 103. 103A4
Dölger, F. J., Domina mater ecclesia und die „Herrin" im zweiten Johannesbrief *7*. 285
Dombart, B., s. Bibliothèque Augustinienne
Doornkaat, H. TEN, Die ökonomischen Arbeiten zur sozialen Frage *355*. 371
Doresse, J., Trois Livres Gnostiques médits *238*. 242A5. 243
— *und Togo Mina*, Nouveaux Textes Gnostiques Coptes decouvertes en Haute-Égypte: La Bibliothèque de Chénoboskion *238*
— Douze volumes dans une jarre *238*
— Une Bibliothèque Gnostique Copte *238*
— Nouveaux Documents Gnostiques Coptes découvertes en Haute Egypte *238*
— Sur les Traces des Papyrus Gnostiques: Recherches à Chénoboskion *238*
— Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien de Nicothée *238*
— Hermes et la Gnose *238*
— Les Livres secrets des gnostiques D' Égypte *238*
— L'Évangile selon Thomas ou les Paroles secretes de Jésus *238*. 254
Drower, E. S., A Mandaean Phylactery *301*
— Folk-Tales of Iraq *301*
— The Mandaeans of Iraq and Iran *301*. 306
— Shafta ḏ pishra ḏ Ainia (The Scroll for the Exorcism of the Eyes) *301*. 306A6
— Three Mandaean Phylacteries *301*
— The Alf Trisar Šualia „The Thousand and Twelve Questions" *301*. 306A6
— A Mandaean Book of Black Magic *301*. 306A6
— A Phylactery for Rue (An Invocation of the Personified Herb) *301*
— The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia) *301*
— Diwan Abatur or progress through the purgatories *301*. 308
— The Haran Gawaitha and Baptism of Hibil-Ziwa *301*. 306. 307. 308
— A Mandaean Bibliography *301*. 306
— Hibil-Ziwa and the Partian Prince *301*
— The Sacramental Bread (Piḥṯa) of the Mandaeans *301*. 308
— Water into Wine *301*
— Scenes and Sacraments in a Mandaean Sanctuary *301*
— Zidqa and kana ḏ zidqa *301*
— The Kaprana *301*
— The Canonical Prayerbook of the Mandaeans *301*. 310. 311
Duff, E., The Social Thought of the World Council of Churches *355*. 371. 372

Duncan, G. S., Paul's ministry in Asia – The last phase (Acts 19, 22) *95*
— Chronological Table to illustrate Paul's ministry in Asia *95*

Dupont, J., Les problèmes du Livre des Actes *96*. 96
— Notes sur les Actes des Apôtres *95*. 157A2. 158
— La mission de Paul „à Jérusalem" (Act XII 25) *95*. *158*
— Pierre et Paul dans les Actes *95*. 157
— Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem *95*
— Pierre et Paul à Jérusalem *118A3*
— *Λαὸς ἐξ ἐθνῶν 94*. 138. 139

Easton, B. S., Early Christianity. The Purpose of Acts and other Papers. Hrsg. von F. C. Grant *93.* 118
Eichholz, G., Glaube und Liebe im 1. Joh. *2.* 31
— Erwählung und Eschatologie im 1. Joh. *2*
— Der erste Johannesbrief als Trostbrief und die Einheit der Schrift *2*
Ehrvardt, A., The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles *94.* 132. 133
Eltester, W., Gott und die Natur in der Areopagrede *146A1.* 146. 147
— Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum *94.* 143A2. 144. 145. 146. 147
Epstein, Mandäische Glossen *323A3.* 323
Eschlimann, J. A., La rédaction des épîtres Pauliniennes *2.* 12
Eugippius, Leben des heiligen Serevin *336.* 348
Euting, J., Mandäischer Diwan *301f.*
Evangelium nach Thomas, hrsg. und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, N. Till und Yassah 'Abd Al Masih *238.* 245. 253. 254
Evans, E., s. Tertullianus, Q. S. F. Tertulliani Adversus Praxean Liber - Tertullian's Treatise against Praxeas

Fascher, E., Zur Taufe des Paulus *96.*167
— Festgabe zu seinem 60. Geburtstag s. Gott und die Götter
Féret, H. M., Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le „conflit" des deux Apôtres *93.* 118–120
Firmicus Maternus, J., Juli Firmici Materni V. C.: De errore profanarum religionum *336.* 349
— Senator: Vom Irrtum der heidnischen Religionen *336,* 349. 350
Foerster, W., Stephanus und die Urgemeinde *137A2.* 137A2
— Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion *238.* 265A3
— Das Wesen der Gnosis *238*
— Das Apogryphon des Johannes *238.* 242
— Die Grundzüge der ptolomaeischen Gnosis *238*
Frankfort, H., Kingship and the Gods *222A2*
Funk, R. W., The Enigma of the Famine Visit *95.* 157
Furlani, G., Besprechung von Drower, Haran *302*

Galtier, P., Le chrétien impeccable *2*
Garitte, G., Le premier volume de l'édition photographique des Manuscrits *238*
— *und Cerfaux, L.*, Les Paraboles du Royaume dans l'»Évangile de Thomas» *238*
Gärtner, B., The Areopagus Speech and Natural Revelation *93.* 140. 141. 141A4. 142
— Nazareth, Nazoräer und Mandäertum 325. 326. 327f. 330
— Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot *302.* 323
Geyser, A. S., Der gegenwärtige Stand der Untersuchungen des Evangeliums Veritatis *238*
Ghellinck, J. de, Récentes découvertes de littérature chrétienne antique *238*
Giversen, S., Sandheden evangelium. De gnostiscke handskrifter fra nildalen *238.* 248
Glaue, P., Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments *94.* 123A4
Goguel, M., Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste *313A1*
Gold, V. R., The Gnostic Library of Chenoboskion *238*
Goodenough, By Light, Light *330A1.* 330
Gordon, C. H., Besprechung von Drower, Haran *302*
Gott und die Götter, Festgabe für E. Fascher *82.* 82
Götz, B., Die Apostelgeschichte (Christus heute. Eine Erklärung der nt'l. Botschaft, hrsg. v. G. Siegel) *93.* 97
Graf, G., Eine gnostische Bibliothek aus dem 3. u. 4. Jh. *238*
Grant, F. C. (Hrsg.), s. B. S. Easton

Grant, R. M., Notes on Gnosis *238*. 261
— Gnosticism and Early Christianity *238*
Grässer, E., Das Problem der Parusieverzögerung 112A1. 153A3. 164A2
Grobel, K., The Gospel of Truth *238*. 261. 262
Guillaumont, R. A., Sémitismes dans les logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamâdi *238*
— (Hrsg.), s. Evangelium nach Thomas
Guy, H. A., I John 1, 1–3 *2*

Haardt, R., Die Gnostiker-Bibliothek von Chenoboskion *238f.*
— Die neue Gnosisforschung im Lichte der Koptischen Handschriften von Chenoboskion *239*. 242A5. 244
Habsmeier, G., Unsere Predigt im Spiegel der Apg. *162A1*. 162
Haecker, Th., Der Buckel Kierkegaards *63A1*. 63A1
— Auswahl aus Kierkekaards Tagebüchern *44*. 50A1
Haenchen, E., Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte *94*. 123f.
— Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte *94*. 131. 156
— Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt 10. Aufl. 1956; 11. Aufl. 1957; 12. Aufl. 1959. 10. Aufl. *101A2*. 101. 101A3. 102A1. 102–107. 113A3. 125. 132. 138. 11. Aufl.: 130 12. Aufl.: 122. 126A1. 127. 128. 135A3. 137A1. 141A2. 155. 155A2. 160A4. 161A2
— Apostelgeschichte, RGG³. *94*. *101A4*. 101A4. 130A1. 129A1
— Zum Text der Apostelgeschichte. *94*. 123f.
Haering, Th., Die Johannesbriefe *2*. 13
Hamaide, J., u. Guilbert, P., Résonances pastorales du plan des Acts des Apôtres *94*. 131A2
Hansen, Søren Kierkegaard, Ideens Digter *192*. 192
Hanslik, R., Benedicti Regula. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, s: Benedikt v. Nursia, Benedicti Regula
— Die Überlieferung der Benediktinerregel bis zu ihrer Ausgabe im Wiener Kirchenväterkorpus *346*
Harnack, A., Die Apostelgeschichte 1908, *100A1*. 100. 103. 132. 132A1. *273*. 273
— Über den dritten Johannesbrief *2*. 270. 271. 272. 273. 284. 288
Hauck, F., Artikel *κοινωνός*, Theol. Wörterbuch zum NT² *2*
— Die Kirchenbriefe *2*. 15. 43
Heard, R. G., The old Gospel Prologues 130A3
Hebrew Union College Annual Band 29 *86*. 86
Hendrikx, E., s. Bibliothèque Augustinienne
Hennecke, E., Neutestamentliche Apogryphen, s. W. Schneemelcher
Henning, W. B., Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus *210*
— Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan *210*
— Geburt und Entstehung des manichäischen Urmenschen *210*
— zum zentralasiatischen Manichäismus *210*
— Ein manichäisches Henochbuch *210*. 220. 220A2 u. 3
— Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch *210*. 213
— Mani's Last Journey *210*
— „Sulphur" in Sogdian *210*
— The Disintegration of the Avestic Studies *210*
— The Book of the Giants *210*. 220. 220A2
— Sogdian Tales *210*. 220A3
— The Murder of the Magi *210*
— Bráhman *210*. 215. 215A4
— A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony *210*
— Two Manichaen Magical Texts with an Excursus on the Parthian ending -ēndēh *210*. 215. 215A4
— und Haloun, G., The Compendium of the Doctrines and Style of the Teaching of Mani *210*
Henning, W. B., The Monuments and Inscriptions of Tank-I-Sarvak *210*
— A Pahlavi Poem *210*

— Zoroaster *210*
— A Farewell to the Khagan of the Ag – Aqatārān *210*
— Altheim und Stichl *210*
Herkenrath, J., Sünde zum Tode *2*
Higgins, A. J. B. (Hrsg.), s. New Testament Essays
Hirsch, E., Studien zum vierten Evangelium *281*. 281. 282
Hohlenberg, J., Søren Kierkegaard, hrsg. v. Th. W. Bätscher *44*. 55A2. 76A1. 168–188. 171A1. 175A2. 203. 204
Hommel, H., Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17 *94*. 141A5. 142. 143
— Platonisches bei Lukas. Zu Act 17, 28a (Leben-Bewegung-Sein) *95*
Howard, W. F., The common autorship of the Johannine Gospel and Epistles *2*. 5. 6. 7. 8. 43
Hymni Latini antiquissimi, s. Bulst, W.

Jackson, A. V. W., Researches in Manichaeism *210*
James, A. G., Jesus our Advocate (I John 2, 1f.) *2*
Johnson, S. E., The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts. *95*. 159. 160. 160A3.
Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist *330A3*. 330. 331
Jouon, P., Le verbe *ἀναγγέλλω* dans Saint Jean *2*
— *ἀλαζονία τοῦ βίου 2*
Jülicher-Fascher, Einleitung in das Neue Testament *2*. 13

Kahle, P., Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch *331A2*
— Das z. Zt. Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch *331A2*
Kalb, A., s. Bibliothèque Augustinienne
Karrenberg, Fr., Gestalt und Kritik des Westens *355*. 372 f.
Käsemann, E,. Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem *2*. 15. 26. 27. 32. 38. 269. 271. 277. 278. 279. 280. 281. 284. 288
— Die Johannesjünger in Ephesus *95*. 149. 150
— Neutestamentliche Fragen von heute *102A4*
Keseling, P., s. Augustinus, A., Die Lüge und Gegen die Lüge
Kierkegaard, S., Dänische Ausgabe seiner Schriften und Tagebücher *44*
— Deutsche Ausgaben seiner Werke *44*
Klein, G., Besprechung von Haenchen, Die Apostelgeschichte *93*. *102A2*. 104 A2. 105A1. 106A2. 106. 112
Klijn, A. F. J., Stephen's Speech Acts 7 *95*. 137. 138
Kraft, H., s. Lactantius, De ira Dei – Vom Zorne Gottes
Kragerud, A., Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium *2*
Kretschmar, G., Himmelfahrt und Pfingsten *95*. 152. 153. 154
Kümmel, W. G., Die älteste Form des Aposteldekrets 113A1. *95*. 128
— Das Urchristentum, *96A1*. 96. 100A4. 104. *108A1*. 108. 113A3. 118
— Himmelfahrt Christi im NT *95*. 155
Kunzelmann, A., s. Augustinus, Sankt. Der Seelsorger
Kutsch, E., Das Herbstfest in Israel *2*. 21. 23

Labib, P., Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo *239*
Lactantius, De ira Dei – Vom Zorne Gottes *336*. 350
Lee, G. M., I John 1, 1–3 *2*
Lefort, L. Th., Les premiers monastères Pachomius *239*
Leipoldt, J., Das „Evangelium der Wahrheit" *239*. 258. 259
— Ein neues Evangelium? *239*. 245. 256. 257
Lentz, W., Yasna 47 *210*
— Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung *210*. 217. 219. 265
Lidzbarski, M., Mandäische Liturgien 310. 313
— Ein manichäisches Gedicht *210*

Lietzmann, H., Geschichte der alten Kirche I *275*
Lindskrog, Ch., Fortolkning til forste Johannesbrev. *2.* 27. 32. 33. 35. 37. 39
Loewenich, W. von, Das Johannesverständnis im 2. Jh. *2*
— Luther und das johanneische Christentum *2*
— Johanneisches Denken *2*
Logstrop, K. E., Die ethische Forderung *355.* 360. 361. 362. 363
Lohmeyer, E., Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes *2.* 13. 14
Lohse, E., Lukas als Theologe der Heilsgeschichte *96.* 163
— *πεντηκοστή*, ThW Bd. VI (1954) *96.* 153A1
Loisy, Les Actes des Apôtres *163A3*
Löwith, K., Von Hegel zu Nietzsche *72A1*
Lowrie, W., Kierkegaard *44*
— Das Leben Sören Kierkegaards *44.* 52–62. 58A1. 61A2. 65. 65A2. 67. 68. 69. 69A1. 71. 72A1. 75. 76. 76A1. 77. 168. 204. 205
Lundberg, La typologie baptismal 323A5. 323
Lüthi, W., Die Apostelgeschichte ausgelegt für die Gemeinde *93.* 97

Mackinnon, D. M., A Study in Ethical Theory *355.* 356. 357. 358
Macuch, R., Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen *302.* 313f. 315. 330
— Besprechung von Sundberg, Kushṭa *302*
— Handbook of Classical and Modern Mandaic (noch unveröffentlicht) *312.* 312
Malinine, M., Puech, H.-Ch. und Quispel, G., Evangelium Veritatis *239*
Manson, Th. W., Entry into Membership of the Early Church *2*
Marrou, H. I., Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid? *339*
Masai, F. (Hrsg.), s. Vandenhoven, V., Édition diplomatique
Masson, Ch., La reconstitution du collège des douze *95.* 151. 152
Maurer, C. (Hrsg.), s. Wort und Dienst
Mc Casland, S. V., „The Way" *96.* 161. 162
Mellet, M., s. Bibliothèque Augustinienne
Ménard, J.-E., Les Manuscrits de Nag Hamadi *239*
Menoud, Ph.-H., The Western Text and the Theology of Acts *128A3.* 128. 129
— Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes *100A4.* 100. 113
— Les additions au groupe des douze apôtres, d'après le livre des Actes *95.* 151. 151A3. 152
Metzger, H., Les routes de saint Paul dans l'Orient grec *93.* 122
Michaelis, W., Einleitung in das NT *2.* 267. 269. 280. 281. 288
— *ἡ ὁδός*, Theol. Wörterbuch zum NT. 162
Michl, J., Der Geist als Garant des rechten Glaubens *2f.*
Mina, T., Le Papyrus Gnostique du Musée copte *239*
Moingt, J., s. Bibliothèque Augustinienne
Monzel, N., Was ist christliche Gesellschaftslehre *365A1*
— Solidarität und Selbstverantwortung *365A1*
Morgenthaler, R., Die lukanische Geschichtsschreibung *100A2.* 100
— Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes *3.* 6
Morens, S., Koptische Funde und Forschungen *239*
Müller, F. W. K., Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan. *210*
— Eine Hermes-Stelle in manichäischer Version *210*
Mussner, F., Einige Parallelen aus Qumrantexten zur Areopagrede (Apg 17, 22–31) *95. 96.* 145. 145A2. 147
— Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede *95.* 147. 148
Nauck, W., Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes *3.* 9. 10. 11. 12. 18. 19. 21. 22. 23. 24. 41
— Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschicht-

liche Untersuchung *95*. 134. 142A2. 144. 145. 147

New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson, edited by A. J. B. Higgins *80*. 80–82

Niebuhr, R., Moral Man and Immoral Society *365*. 366

Noack, Zur johanneischen Tradition *309A3*. 309

Nock, A. D., A Coptic Library of Gnostic Writings *239*

Nöldeke, Mandäische Grammatik 1875 312. 313

Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte *326A1*. 326

Odeberg, Die mandäische Religionsanschauung *322A1*. 322

O'Neill, V. C., The Use of „Kyrios" in the Book of Acts *96*. 165

Otzen, Die neugefundenen Sektenschriften und die Testamente der 12 Patriarchen. *327A1*. *327*

Owen, H. P., Stephen's Vision in Acts VII 55–56 *96*. 163. 163A1. 164

— The Scope of natural Revelation in Rom. I and Acts XVII *96*. 167

Pascher, H., *ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ*, Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria *330A2*. 330

Paulsen, A., Søren Kierkegaard *44*. 55A2 188–205. 190A1. 196A1. 201A1

Pedersen, V. Schou., Bidrag til en Analyse af de Mandaeiske Skrifter *302*. 302. 303. 304. 305. 324

Pelliot, P., Two new Manichaean Manuscripts from Tun-Huang *210*

Penco, G., s. Benedikt von Nursia, S. Benedicti Regula

Percy, E., Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie *3*

Pericolli-Ridolfini, F., Le recenti testi gnostici in lingua copta *239*

Perl, C. J., s. Augustinus, A., Werke in deutscher Sprache 1. Abt., Der freie Wille

— s. Augustinus, A., Der Gottesstaat

Petermann, H., Reisen im Orient II *302*. 306

Peterson, E., Urchristentum und Mandäismus *265A1*

— La Libération d'Adam de l' *Ανάγκη* *265A1*

Phythian-Adams, W. J., The New Creation in St. John *3*

Piper, O. A., I John and the Didache of the Primitive Church *3*

Polotsky, H. J., Manichäische Studien *210*

— Manichäismus, Pauly-Wissowa *210f.*

— *u. Ibscher, H.*, Manichäische Homilien *211*

Potterie, H. de La, L'impeccabilité du chrétien d'après I Joh. 3, 6–9 *3*

Preisker, H., Die katholischen Briefe *3*. 9. 18

Prentice, W., St. Paul's Journey to Damasus *95*. 156. 157

Pribnow, H., Die johanneische Anschauung vom „Leben" *3*

Prigent, P., Ce que l'oeil n'a pas ou I Cor 2, 9 *239*

— L'évangile selon Thomas *239*

Prudentius, A., Aurelio Prudenzio Clemente: Inni Quotidiani (Liber cathemerinòn). Aqqiunti la Praefatio et l'Epoliqus *336*. 349. 350

Puech, H. C., Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogéne *239*

— Manichéisme *211*

— *et Doresse, J.*, Nouveaux Écrits Gnostiques découverts en Égypte *239*

— Le Prince des Ténèbres en son royaume *239*

— Les nouveaux Écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte *239*. 246

— Die Religion des Mani *211*

— La Gnose et le Temps *239*

— Un logion de Jésus sur bandolette funéraire *239*

— *und Quispel, G.*, Les Écrits Gnostiques du Codex Jung *239*. 248A1. 249. 249A1 u. 3

— — Op zoek naar het Evangelie de Waarheid *239*

— — Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung *239*

— — *und Unnik, W. C.*, The Jung Codex *239*
— Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine *211*
— Une collection de Paroles Jésus récomment retrouvée *239*
— Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente in Hennecke, E.,-Schneemelcher, W., Neutestamentliche Apokryphen *240*. 242. 242A4. 243. 234A3. 246. 249A1. 249A2. 250
Puech, H.-Ch. (Hrsg.) s. Evangelium nach Thomas

Quispel, G., The Original Doctrine of Valentine *239*
— Philo und die altchristliche Heterodoxie *239*
— Die Reue des Schöpfers *239*
— Gnosis als Weltreligion *239*. 242. 252. 265
— Note on an unknown Gnostic Codex *239*
— Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition *239*. 262. 263
— Neue Funde zur Valentinianischen Gnosis *239*
— Mandaeers en Valentinianen *239*
— Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie *239*. 264. 265
— The Gospel of Thomas and the New Testament *239*. 254. 255. 256
— Das Hebräerevangelium im gnostischen Evangelium nach Maria *239*
— L'Évangile selon Thomas et des Clémentines *239*
— Some remarks on the Gospel of Thomas *239*
— Neugefundene Worte Jesu *239*
— L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron *239*
— (Hrsg.) s. Evangelium nach Thomas

Reicke, Bo, Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7 *93*. 100–102. 160A2. 160
— Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente. *96*
Reitzenstein, R., Das manichäische Buch des Herrn der Größe *211*
— Das iranische Erlösungsmysterium *211*. 213. 214
— Die hellenistischen Mysterienreligionen *211*. 214. 215
Die Religion in Geschichte und Gegenwart = *RGG*³, Band 3 *206*. 206–208
Remark, P., s. Augustinus, A., S. Aurelii. Augustini Soliloquiorum libri duo
Renié, R. P. J., Les Actes des Apôtres. *93*. 98
Ricciotti, G., The Acts of the Apostles. Text and Commentary. Übers. v. L. E. Byrne *93*. 98
Rienecker, F. (Hrsg.), s. Brockhaus, R.
Rieu, C. H., The Acts of the Apostles by Saint Luke. Translated with an Introduction and Notes *93*. 97
Rogers, L. M., I John 1, 9 *3*
Roller, O., Das Formular der paulinischen Briefe 12
Rose, E., Die Christologie des Manichäismus *211*. 223A3. 230–237
Ruckstuhl, E., Die literarische Einheit des Johannesevangeliums *3*
Rudolph, K., Die Mandäer. I: Prolegomena, Das Mandäerproblem. II: Der Kult *302*. 315. 316. 317. 318. 319. 330
— Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam Spekulation *239f*. 266
— Das Christentum in der Sicht der mandäischen Religion *302*. 305. 313A2. 313A3, 4 u. 5. 319
— Selbstanzeige *302*
— Rezension von Segelberg, Maṣbūtā *302*

Sagnard, F. M., La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée *240*
Salemann, C., Manichäische Studien *211*
Sanders, J. N., Peter and Paul in the Acts *95*. 157
Säve-Soederbergh, T., Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book *211*. 218A2. 316. 329
Schaeder, H. H., Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems *211*. 230. 231
— Manichäismus, RGG² *211*. 220
— Der Manichäismus und sein Weg nach Osten *211*

— *Ναζαρηνός, Ναζωραῖος 328A1.* 328
Scheidweiler, F., Zu Acta 5, 4 *94.* 129
Schenke, H. M., Die fehlenden Seiten des sogenannten Evangeliums der Wahrheit *240.* 248. 258
— Das Wesen der Archonten *240.* 246. 246A3 u. 4
— Das Evangelium nach Philippus *240.* 246
— Vom Ursprung der Welt *240.* 247
— Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis *240.* 260. 261
Schille, G., Die Fragwürdigkeit eines Itinerars der Paulusreisen *94.* 104A1. 125. 125A2. 126. 127
Schlatter, A., Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten *4.* 4
Schlier, H., Forschungsbericht ThR NF5 *312.* 312A2
Schmid, K. A., Die Gnostische Bibliothek von Gebel Et-Tarif *240*
Schmidt, C., Polotzky, H. J. u. Ibscher, H., Ein Mani-Fund in Ägypten *211*
— — — Kephalaia I *211*
Schmithals, W., Die Gnosis in Korinth *152A4.* 152
Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe *3.* 4. 11. 13. 15. 20. 28. 29. 34. 35. 42. 267. 269. 271. 281. 283. 284. 285. 286
— Der Streit zwischen dem Verfasser von 3. Joh. und Diotrephes *269.* 285
Schneemelcher, W. (Hrsg.) s. Bibliographia Patristica
— (Hrsg.) u. *Hennecke, E.,* Neutestamentliche Apokryphen[3] *84.* 84f. *240*
Schoeps, H.J., Die Pseudoklementinen und das Urchristentum *95.* 159
Schulz, S., Mandäer, EKL II *302*
— Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium *223A2*
Schulze G.-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit *95.* 158. 159
Schuster, M., s. Eugippius, Leben des heiligen Severin
Schweitzer, W., Die menschliche Wirklichkeit in soziologischer und theologischer Sicht *364A1*
Schweizer, E., Ego eimi *309A2.* 309. 310A2. 323. 324
— Die Bekehrung des Apollos, Apg. 18, 24–26 *95.* 149. 150. 151A3
— Zu den Reden der Apostelgeschichte *95.* 134. 135. 135A1
— Zu Apostelgeschichte I, 16–22 *95*
— Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes *3*
— Gemeinde und Gemeindeordnung im NT *3*
Sciuto, F., s. Prudentius
Seeberg, R., Die Sünden und die Sündenvergebung nach dem ersten Johannesbrief *3*
Seesemann, H., Der Begriff *κοινωνία* im NT *3*
Segal, J. O., Besprechung von Drower, Haran *302*
Segelberg, E., Maṣbūtā. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism *302.* 319. 320. 321. 322. 323. 324. 330
Simpson, J. G., The Message of the Epistles *3.* 12. 13
Sint, J., Schlachten und opfern. Zu Apg. 10, 13; 11, 7 *95.* 155
Siouffi, M. N., Études sur la religion des Soubbas *302.* 306
Skrinjar, A., Maior est Deus corde nostro *3*
Staerk, W., Der Anthropos-Mythos *265A2.* 265
Stagg, F., The Book of Acts. The Early Struggle for an Unhindered Gospel *93.* 108–110
Stählin, G., Skandalon *3*
Stauffer, E., Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient. *324A3.* 324
Steidle, B., s. Benedikt v. Nursia, Die Regel St. Benedikts
Stempvoort, P. A. van, The interpretation of the Ascension in Luke and Acts *95.* 154
Stevens, E. S., By Tigris and Euphrats *302.* 306. 306A1
Stonehouse, N. B., The Areopagus Adress *95.* 148

Strobel, A., Lukas der Antiochener (Bemerkungen zu Act 11, 28 D) *94.* 130
— Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII 3ff. *95.* 155. 156. 156A1
Sundberg, W., Kushṭa. A Monograph on a principal Word in Mandaean Texts. I. The Descending Knowledge *302.* 328. 329
Synge, F. C., I John 3, 2 *3.* 41

Tarelli, C. C., Johannine Synonyms *3*
Tertullianus, S. F., Apologeticum – Verteidigung des Christentums *336.* 350. 351
— De Anima. Edited with an introduction and commentary by J. H. Waszink *336.* 352. 353
— Q. S. F. Tertulliani Adversus Praxean Liber – Tertullian's Treatise against Praxeas *336f.* 353. 354
Theunissen, M., Das Kierkegaard-Bild in der neueren Forschung und Deutung *44A1.* 44A1
Thimme, W., s. Augustinus, A., Bekenntnisse
Thornton-Duesberg, J. P., I John 1, 9 *3*
Till, W. C., Die Gnosis in Ägypten *240*
— The Gnostic Apocryphon of John *240*
— Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 *240.* 242.
— Bemerkungen zur Erstausgabe des Evangeliums Veritatis *240*
— Die Kairener Seiten des „Evangeliums der Wahrheit" *240.* 248
— New sayings of Jesus in the recently discovered Coptic „Gospel of Thomas" *240.* 253
— Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung etc. *240.* 248. 249. 259. 260
— Edition der koptisch-gnostischen Schriften in: Evangelium aus dem Nilsand 251. 252
— (Hrsg.), s. Evangelium nach Thomas
Trillhaas, W., Ethik *355.* 363. 364
Trocmé, E., Le „Livre des Actes" et l'histoire (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses 45) *93f.* 113 bis 117
Tsui Chi, Mo ni chia hsia pu tsan „The lower Section of the Manichaean Hymnus" *211.* 212

Unnik, W. C. van, in Evangelium aus dem Nilsand 251
— Het kortgeleden ontdekte „Evangelie der Waarheid" en het Nieuwe Testament *240.* 259
— The Origin of the recently discovered „Apogryphon Jacobi" *240*
— Der Befehl an Philippus *95.* 150. 151
— Openbaringen uit Egyptisch Zand *240*
Utz, A. F., Wesen und Sinn des christlichen Ethos *355.* 360

Vandenhoven, V., F. Masai und P. B. Corbett, Édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris *345.* 345
Vielhauer, Ph., Zum Paulinismus der Apg 110. *110A3.* 111A1
— Franz Overbeck und die ntl. Wissenschaft *110A3*
— Urchristentum und Christentum in der Sicht W. Kamlahs *110A3*
— Zu W. Andersen: Die Autorität der apostolischen Zeugnisse *110A3*
Vinay, V., I papiri gnostici scoperti a Chenoboskion *240*

Waldschmidt, E., Religiöse Strömungen in Zentralasien *211*
— *und Lentz, W.*, A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang *211.* 212
— Die Stellung Jesu im Manichäismus *211.* 215. 230
— Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten *211.* 212
Waszink, J. H., s. Tertullianus, De Anima
— Q. S. F. Tertulliani „De Anima" s. Becker, C.
Weber, H., s. Augustin, A., Die Auslegung der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib
Wendland, H. D., Die Kirche in der modernen Gesellschaft *355.* 367. 368. 369. 370
— Botschaft an die soziale Welt *355.* 367. 368. 369. 370

Wendt, H. H., Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum *3.* 12. 273. 288
Widengren, G., The Great Vohu Manah and the Apostle of God *211*
— Der iranische Hintergrund der Gnosis *211*
— Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte *211*
— Muhammad *211*
— Mesopotamian Elements in Manichaeism *211*
Wifstrand, A., Apostelgeschichte 25, 13 *94.* 129
Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte. Dritte Aufl. *93.* 98. 99. 100
— Apostelgeschichte (Art. in LThK I) *99A1.* 93
Wilckens, U., Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10, 34–43) *95. 110A1.* 135. 136
Wild, J., Human Freedom and Social Order *355.* 358. 359. 360. 361. 364. 365. 366. 367
Williams, C. S. C., A Commentary of the Acts of the Apostels *93.* 107
Wilson, R. McL., Some recent Studies in Gnosticism *240. 331A3*
— Gnostic Origins Again *240*
— The New Testament in the Gnostic Gospel of Mary *240*
— Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls *240*
— The Gnostic Problem *240*
— The Gnostic Library of Nag 'Hammadi *240.*
— The Coptic „Gospel of Thomas" *240*
Wilson, W. G., An Examination of the linguistic Evidence adduced against the untiy of authorship of the First Epistle of John and the Fourth Gospel *3.* 5. 6. 7. 8
Windisch, H., Die katholischen Briefe *3.* 13. 18. 20. 43
Winter, P., Miszellen zur Apostelgeschichte *95.* 138. 139
Wlosok, A., s. Lactantius, De ira Dei – Vom Zorne Gottes
Wood, H. G., The conversion of St. Paul: its nature, antecedents and consequences *95.* 157
Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel als Festschrift für W. Brandt hrsg. v. C. Maurer, N. F. 6. Bd. *293.* 293f.

Yassah 'Abd Al Masih (Hrsg.), s. Evangelium nach Thomas

Zachner, R. C., Zurvan, a Zoroastrian dilemma *211*
Zahn, Th., Forschungen zur Gesch. d. ntl. Kanons *267.* 267. 268. 269. 289. 290
— Johannes der Apostel, R. E.[3] *267.* 267. 268
Ziegler, K., s. Firmicus Maternus. Iuli Firmici Materni V. C.: De errore profanarum religionum
— s. Firmicus Maternus, J., Senator: Vom Irrtum der heidnischen Religionen
Zumkeller, A., s. Augustinus Sankt, Der Seelsorger

GTU Library
3 2400 00296 3506

71680

THREE DAY

Theologische rundschau

n.f.
v.26
1960

Theologische rundschau. n.f.v.26
1960

THREE DAY

71680